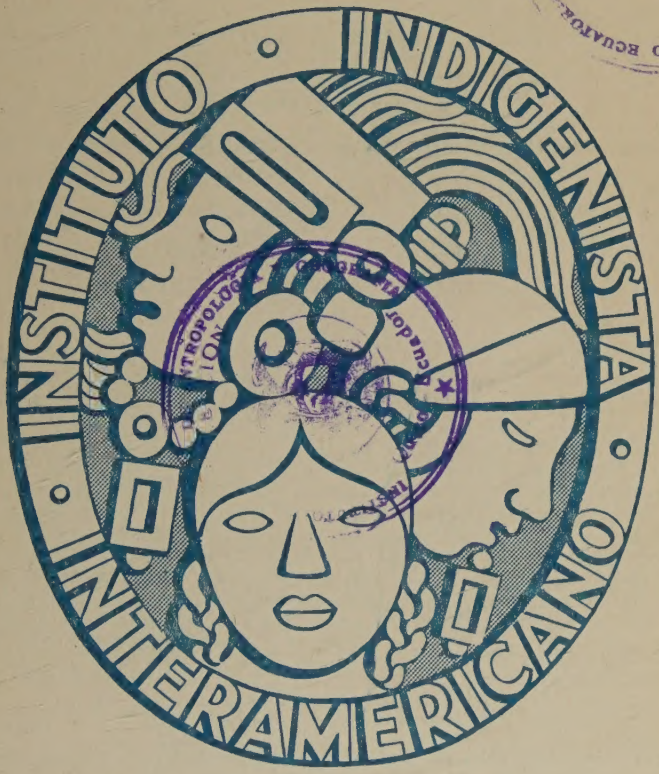
Nº 36

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

INSTITUTO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGIA Y GEOGRAFIA
DIRECCION
Quito Ecuador



Vol. XVII

Núm. 2

ABRIL, 1957
MEXICO, D. F.

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Teléfono 10-15-68 — Niños Héroes, 139 — México 7, D. F.

CONSEJO DIRECTIVO:

Costa Rica, Presidente: Gonzalo Solórzano.
Paraguay, Vicepresidente: Natalicio González.
Argentina: José Francisco Suárez.
Bolivia: Mario Diez de Medina.
Brasil: Carlos Martins Thompson-Flôres.
Colombia: Teófilo Quintero de Fex.
Ecuador: Gustavo Pérez Chiriboga.
El Salvador: Carlos Adalberto Alfaro.
Estados Unidos: Alex G. Jácome. (Delegado Alterno: Isabel Kelly).
Guatemala: José Gregorio Díaz Loarca.
Honduras: Víctor E. Castañeda.
México: José Angel Ceniceros. (Delegado Alterno: Mario Aguilera Dorantes).
Nicaragua: Alberto Sevilla Sacasa.
Panamá: Eusebio Morales.
Perú: Alejandro Deustua.
Venezuela: Rafael Angarita Arvelo.

COMITÉ EJECUTIVO:

Estados Unidos, Presidente: Alex G. Jácome. (Delegado Alterno: Isabel Kelly).
Costa Rica: Gonzalo Solórzano.
México: José Angel Ceniceros.
Nicaragua: Alberto Sevilla Sacasa.
Venezuela: Rafael Angarita Arvelo.

Director: MANUEL GAMIO
Secretario: MIGUEL LEÓN PORTILLA

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El **Instituto** intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones sociales y económicas; inicia, dirige y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

	México
Regular	$ 32.00
Patrocinador	$ 80.00

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas. The subscription costs for both publications are as follows:

	Otros países
Regular	4.00 Dols.
Sponsoring	10.00 Dols.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO
Secretario: MIGUEL LEÓN PORTILLA

Vol. XVII	MEXICO, D. F., ABRIL, 1957	NUM. 2

SUMARIO

EDITORIAL:

El analfabetismo y el Congreso por la Libertad de la Cultura .. 115

Illiteracy and the Congress for the Liberty of Culture 118

ARTÍCULOS:

Panorama demográfico dos grupos étnicos na América Latina, por *Thales de Azevedo* 121

Dispersión e integración en el conocimiento del hombre, por *Miguel León Portilla* 141

The conditions of Hispanic-Piman contacts on the Gila river, by *Paul H. Ezell* 163

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

Hopi hearing, Report of a special team appointed by Glenn L. Emmons, Commissioner of Indian Affairs *(George Yamada)* 193

La población de Veracruz, por Felipe Montemayor *(Roberto Williams)* 195

Punyaro. Estudio de Antropología Social y Cultural de una comunidad indígena y mestiza, por Gonzalo Rubio Orbe *(Miguel León Portilla)* 197

COLABORADORES

Thales de Azevedo, brasileño. Doctor en medicina y antropólogo. En la actualidad desempeña la Dirección de la Escuela de Servicio Social de Bahía, la Cátedra de Antropología en la Universidad bahiana y la Vicepresidencia del Consejo Directivo de la Fundación para el Desenvolvimiento de la Ciencia, en esa ciudad. Es autor de varios libros, entre ellos *Gauchos, notas de antropología social; Povoamento de cidade do Salvador; Civilização e mestiçagem.*

Miguel León Portilla, mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y B. A., M. A., Loyola University de Los Ángeles, Cal. Secretario del *Instituto Indigenista Interamericano.* Profesor de la Universidad Nacional de México. Autor de varios trabajos sobre indigenismo e historia de la cultura náhuatl. Su obra más reciente: *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes.*

Paul H. Ezell, norteamericano. Doctor en antropología por la Universidad de Arizona. Investigador asociado del Museo del Estado de Arizona. Ha hecho estudios históricos de transculturación en Arizona, EE. UU. y en Sonora, México. También ha llevado a cabo investigaciones arqueológicas en la misma región. Entre sus varios estudios publicados, puede mencionarse "Indians Under the Law", publicado en *América Indígena* (Vol. XV, pp. 199-214).

EDITORIAL

EL ANALFABETISMO Y EL CONGRESO POR LA LIBERTAD DE LA CULTURA

Numerosas e interesantes son las consideraciones y recomendaciones expuestas en Asambleas Interamericanas, pero con frecuencia unas y otras resultan inoperantes en considerable proporción, pues no se indica la manera de darles aplicación práctica y efectiva, por lo que son objeto de múltiples y a menudo equivocadas interpretaciones. Consideremos como ejemplo de ello el primer punto abordado en la "Conferencia Interamericana del Congreso por la Libertad de la Cultura", efectuada en México del 18 al 26 de septiembre de 1956, y relativo a analfabetismo, el cual dice a la letra:

"1. *Sobre el analfabetismo*

"*Considerando:*

"El bajo nivel cultural de la mayor parte de la población en distintos países de América, y el hecho de que tal situación contribuya a la instauración y afianzamiento de sistemas dictatoriales, la Conferencia Interamericana del Congreso por la Libertad de la Cultura reunida en México,

"*Declara:*

"Que la lucha contra el analfabetismo constituye uno de los fundamentales problemas de América y que estima impostergable la necesidad de extender los bienes del alfabetismo a la totalidad de las poblaciones como uno de los medios más directos para el imperio de la democracia;

"*Y Recomienda:*

"Tomar todas las medidas conducentes a la erradicación del analfabetismo en los países de la América."

Ahora bien, desde hace largo tiempo se han hecho análogas exposiciones sobre analfabetismo en muchas asambleas, y varios, si no todos los gobiernos latino americanos, se han esforzado en aumentar el número de quienes saben leer y escribir dentro de sus respectivas poblaciones. Pero, sin embargo, no siempre se ha alcanzado el éxito que se esperaba de tan laudables propósitos, como lo comprueba el alto número de analfabetos que aún persiste, sobre todo en los países indo-ibéricos.

El *Instituto Indigenista Interamericano* ha expuesto varias veces cuál parece ser el principal motivo de esa paradójica situación y por cuáles medios puede ser remediada, pero como sólo en corta escala han sido atendidas sus sugestiones, hoy no vacilamos en repetirlas.

Podrá enseñarse a indios y mestizos de millares de poblados rurales a comer jamón, pescado, camarones y otros alimentos de los que nunca habían gustado, mas no por eso se conseguirá que los consuman normalmente porque no son de fácil obtención en los poblados que habitan, y aunque así fuera, carecen de medios económicos para adquirirlos. Lo mismo sucede con el aprendizaje de la lectura y la escritura, pues este conocimiento resulta estático, pasivo, de poca significación, si quien los posee no cuenta con material de lectura, ni con medios para comprarlo, lo cual, con raras excepciones, ocurre en esos poblados. Como consecuencia de esto, los analfabetos al ver que quienes leen y escriben no sacan de ello provecho real, no se interesan por alfabetizarse.

Instituciones educativas de algunos países editan cartillas y opúsculos que reparten gratuitamente para fomentar tanto la alfabetización, como la castellanización de los indios; no pueden, en cambio, obsequiar libros, revistas, periódicos, etc., a quienes ya saben leer pero están económicamente imposibilitados para comprar ese material, que tampoco es posible que les donen dichas instituciones, pues para ello se requieren grandes recursos.

En cambio, la iniciativa privada podría colaborar con esas instituciones si desarrolla el siguiente sencillo programa, organizando previamente un hábil y honesto comité que garantice su funcionamiento.

a) En empresas editoras de periódicos, revistas, opúsculos, etc., siempre sobra cierto número de ejemplares que no se venden al público y que a la postre adquieren las fábricas de papel.

b) Bibliotecas oficiales y particulares cuentan frecuentemente con varios ejemplares de una misma publicación, las cuales se acumulan sin provecho alguno.

c) En los centros urbanos de importancia todo mundo compra y lee publicaciones, que a la postre no conservan y van a dichas fábricas.

Si todo ese material sobrante es reunido por el comité arriba citado y se envía periódicamente a personas de poblados donde no hay ningún material de lectura, se logrará el avance cultural de millares de personas que ya saben leer y disminuirá el número de analfabetos. Probablemente quienes están más capacitados para

constituir y encabezar los aludidos Comités son los directores o gerentes de grandes diarios, pues si en las columnas de éstos se invita al público a colaborar en tan noble tarea, es indudable que se alcanzaría gran éxito. El *Instituto Indigenista Interamericano* ha llevado a cabo esta labor hasta donde le ha sido posible, para lograr así que las campañas de alfabetización tengan realmente las consecuencias benéficas que son de esperarse.

El *Instituto Indigenista Interamericano* no es responsable por el contenido de los artículos firmados.

EDITORIAL

ILLITERACY AND THE CONGRESS FOR THE LIBERTY OF CULTURE

Numerous and interesting are the considerations and recommendations put forth in Interamerican Assemblies, but frequently there are many which cannot be put into practice since the way to give them a practical and effective application is not indicated. For this reason they are the object of multiple and frequently mistaken interpretations. Let us consider as an example of this, the first point covered in the "Interamerican Conference of the Congress for the Liberty of Culture", which took place in Mexico September 18-26, 1956, and which says the following about illiteracy:

"1. *Illiteracy*

"*Whereas:*

> "The low cultural level of the great part of the population in different American countries, and the fact that such a situation contributes to the reestablishment and strengthening of dictatorial systems, the Interamerican Conference of the Congress for the Liberty of Culture, meeting in Mexico,

"*Declares:*

> "That the struggle against illiteracy constitutes one of the fundamental problems of America and that it deems of greatest urgency the necessity for extending the benefits of literacy to the totality of the populations as one of the most direct means for insuring democratic rule;

"*And Recommends:*

> "Taking every means available leading toward the erradication of illiteracy in the American countries."

For a long time similar comments on illiteracy have been made in many congresses, and many, if not all the Latin American governments, have made efforts to increase the number of those who know how to read and write within their respective population. But, nevertheless, the success expected from such laudable aims was not always achieved, as is demonstrated by the large number of illiterates that still persist, above all in the Indo-Iberic countries.

The *Interamerican Indian Institute* has set forth several times what it believes to be the principal reason for this paradoxical situation and how it can be remedied, but since its suggestions have been only partially heeded, we are not hesitant now in repeating them.

Indians and mestizos in thousands of rural areas could be taught to eat ham, fish, shrimps, and other foods which they have never tasted, but this does not mean they could be brought to consume them regularly because these are foods not easy to obtain in such areas, and even if they were, the people lack the economic means to acquire them. The same happens with learning to read and write, since this knowledge is static, passive, of small significance, if the one who possesses it has no reading material nor means to buy it, which, with rare exceptions, is the case in these villages. As a consequence, the illiterates, seeing that those who read and write derive no benefit from it, are not interested in becoming literate.

Educational institutions of some countries edit primers and treatises which are distributed free in order to encourage the Indians to become literate as well as to teach them Spanish. They cannot, on the other hand, give books, magazines, newspapers, etc., to those who already know how to read, but who are economically unable to buy this material, and neither is it possible for the Institutions to give them away since it would require a great deal of money.

On the other hand, private initiative could collaborate with these institutions, if the following simple program were carried out, organizing previously an intelligent, honest committee which would guarantee the programs functioning.

a) In editorial houses of newspapers, magazines, treatises, etc., there are always a certain number of copies which are not sold to the public, and which end up back at the paper factories.

b) Official and private libraries frequently have several copies of the same publication which accumulate without being used.

c) In the cities, everyone buys and reads publications which they do not afterwards save and which also end up at the paper factories.

If this excess material is collected by the above-mentioned committee and sent periodically to people in the villages where there is no reading material, the cultural advance of thousands of people who already know how to read can be achieved and the number of illiterates will be reduced. Probably those who are best fitted to form

and head these committees are the directors or managers of the great newspapers, since if through the columns of these dailies, the public is invited to collaborate in this great task, success will undoubtedly be achieved. The *Interamerican Indian Institute* has carried on this work as far as possible, so that in this way the literacy campaigns may really render the benefits which are to be expected from them.

The *Inter-American Indian Institute* is not responsible for statements in signed articles.

PANORAMA DEMOGRÁFICO DOS GRUPOS ÉTNICOS NA AMÉRICA LATINA *

por THALES DE AZEVEDO

Summary

The author of this work, in his capacity as chairman of the "Seminar of Studies concerning the Population of Latin America" which took place in Rio de Janeiro, Brazil in December, 1955, had occasion to amply discuss important demographic aspects of the various ethnic groups of Latin America. The following study is a result of these discussions in the Seminar as well as previous investigations. To begin with, there must be noted the necessity for finding a standard for differentiating the various ethnic groups of the countries of Latin America. Since the race concept is in reality without scientific value, the following classification, taking into account the somatic, social, economic and educational characteristics of each group, has been accepted as a framework: 1) the Indians; 2) the descendants of the African negroes brought as slaves during the colonial period; 3) the descendants of the European colonizers, established as a result of the Conquest; 4) the Asiatic and European immigrants who have arrived since the beginning of the 19th century.

Upon undertaking this study, statistical as well as of the cultural traits of each of said groups, only the representatives of Argentina, Brazil, Chile, Jamaica, Panama, Peru and Trinidad presented information. The author of this work offers the data provided by these representatives and that which he himself could find referring to the other countries. With reference to the problem of those who should be considered as Indians, he accepts the standard proposed by II Interamerican Indian Congress held in Cuzco, Peru, which makes the cultural traits the principal determinants.

After having analyzed the most important demographic and cultural data of the population of the various Latin American countries, he briefly studies the increase or decrease of population of the various groups, arriving at the following conclusions: the number of Indians and colored individuals tends to decrease for two reasons. First, because of the gradual incorporation of the individuals of these groups into the rural class or the urban proletariat of their respective countries; second, due to the action of the bio-social factors which affect differently the vitality indices of the various ethnic groups of Latin America, and which in the case of the Indians, among whom there exists an elevated index of infant mortality, as well as lack of sanitary measures, result in a certain biological decadence.

With reference to the white group or the mestizos, socially taken as whites, all of whom form the superior

* Notas do Relatório apresentado pelo Azevedo ao Seminário de Estudos sôbre População na América Latina, Rio, Dez. 1955 — na qualidade de líder de discussão convidado pela ONU.

class, it can be stated that there is a demographic increase due to the lower mortality rate, as well as due to the European immigration. The author concludes his study by suggesting the organization of a scientific terminology to classify the ethnic groups of Latin America, with preferent emphasis on the character and diversity of cultural factors.

A inclusão do tema *Grupos étnicos* na agenda do Seminário de Estudos sôbre População na América Latina (ONU-IBGE) justifica-se pelo fato de que as populações da América Latina em sua maioria são compostas de elementos de raças muito diferentes.

Ainda quando hoje o conceito de *raça* tenha perdido muito de sua antiga conotação exclusivamente antropofísica (ver Declarações sôbre a raça, da UNESCO, 1952, 1953), é indubitável que a noção de grupos étnicos corresponde a uma realidade que nenhuma consideração teórica chega a obscurecer. A própria América Latina é disso uma prova: as suas populações contêm, em proporções que variam de uma região para outra, brancos, negros, aborígenes, asiáticos mongoloides e, em proporções menores, outros tipos; além disto, em tôdas ou quase tôdas formaram-se grandes massas de mestiços que se distinguem por seus traços físicos das raças de que derivam. Mas, convém não esquecer que o significado de raça como de tipo ou grupo étnico é aqui relativo também às condições de cultura e de integração sócio-política dos componentes dessas unidades de referência. Não pertenece ninguém a uma raça ou grupo étnico ùnicamente porque tenha índices antropométricos e caractéres descritíveis correspondentes aos de qualquer das clássicas "grandes raças" ou raças primárias de Eickstedt ou mesmo de Lineu, mas porque ao mesmo tempo participa de modos de vida e usa habitualmente idiomas de tal ou qual etnia.

Extremamente complicada pelo fato da intensa mestiçagem e pela transculturação igualmente ampla, a diferenciação antropológica e demográfica dos vários grupos étnicos é sobremodo árdua em nossos países. Não quer isto dizer, todavia, que não se possa nem se deva fazer. Deve-se fazer porque aos caractéres antropofísicos ainda correspondem, aqui ou ali, ou culturas perfeitamente distintas, ou peculiaridades econômicas, biológicas e sociais de determinados estratos sociais. E pode-se fazer porque, além da persistência de traços corpóreos, existe a consciência das diferenças de cultura ou de *status* que correspondem aos vários tipos. Vale, contudo, registrar que tais distinções são já muito tênues nalguns pontos ou tendem a perder o seu significado, o que ocorre na maioria dos países sob a influência das tendências para a integração política, econômica e social das várias etnias. Onde preponderam de modo por assim dizer absoluto

os brancos (caso, por exemplo, da Argentina, Costa Rica, Uruguai) ou os negros (caso do Haiti, da Jamaica), os problemas relacionados com a questão quase não tem importância. Um caso eriçado de dificuldades é o das nações em que uma grande massa de mestiços, marginais aos grupos de origem, desafia a perspicácia dos estudiosos e a argúcia dos estadistas (como no Perú, na Bolívia, no Equador, no México); noutros a mestiçagem terá, sobretudo, uma correlação com as condições econômicas das massas assim formadas (caso do Brasil). Em qualquer hipótese justifica-se inteiramente um estudo, ainda que superficial, da existência e da situação demográfica dos referidos grupos.

O esquema que organizei para a discussão do tema e que se distribuiu aos participantes foi o seguinte:

I. Os grupos étnicos aborígenes e imigrantes de importância demográfica, social e econômica na América Latina são: (1) Os "índios" em estado tribal ou os "índios por definição"; (2) Os descendentes dos negros africanos introduzidos como escravos no período colonial; (3) Os descendentes dos colonizadores europeus estabelecidos por ocasião das descobertas e conquistas e acrescidos ulteriormente; (4) Os imigrantes europeus e asiaticos recebidos desde o comêço do século XIX. Importância demográfica e cultural de cada grupo.

II. (a) Características bio-estatísticas, sociais, econômicas, educacionais de cada grupo; (b) Distribuição geográfica: isolamento, contacto; (c) Mestiçagem; (d) Aculturação; (e) Status social e político: castas, classes, minorias; a posição dos índios (aborígenes).

III. Problemas conceituais e práticos fundamentais na identificação estatística dos vários grupos étnicos: (1) A definição antropofísica, cultural e política do "índio"; (2) A caracterização antropofísica e social dos "negros" ou "pretos" e dos numerosos tipos mestiços e "de côr"; (3) A classificação censitária dos descendentes de imigrantes, juridicamente nacionais por nascimento nos países do continente mas ainda não assimilados culturalmente.

* * *

A discussão do tema não suscitou ao que parece, um interêsse

muito grande; apenas os representantes do Perú, Panamá, Chile, Brasil, Argentina, Jamaica e Trinidad prestaram informações; entre os documentos de trabalho sòmente se ocupava expressamente do tema um estudo do Laboratório de Demografia do IBGE, Brasil, com os dados brutos da população recenseada em 1950 segundo os seus tipos étnicos. Faltaram infelizmente informes de países com grandes populações indígenas como México, Bolívia, Venezuela, Equador e outros; alguns dos delegados presentes não tinham suficientes conhecimentos dos aspetos antropo-sociais dos grupos étnicos de seus países.

Resulta, em parte, esta falha do fato de que muitos dos países latino-americanos consideram pouco esclarecedora e talvez produtora de confusão a indagação censitária do tipo étnico, côr ou condição cultural (no sentido antropológico) das suas populações. Nações que em censos anteriores fizeram indagações dessa natureza, suprimiram essa pergunta nos últimos censos por julgarem (1) ou que não tinham consequência para o estudo de suas próprias populações, (2) ou porque encontravam dificuldades muito grandes em colher indicações fidedígnas já que os conceitos de "raça" ou de "côr" envolvidos em contextos sociais e culturais muito peculiares e por vêzes obscuros, carecem de significação para a demografia (cfr. Conselho Nacional de Estatística, Serviço Nacional de Recenseamento, *Métodos dos censos de população das Nações americanas*, Documentos censitários, Série D Nº 1, Rio de Janeiro 1952, pags. 70-71).

Vale a pena, contudo, sumariar as informações colhidas na reunião. Do que indicaram os participantes e, ademais, do que é conhecido entre os especialistas, os grupos étnicos que contribuiram para o povoamento desta parte do hemisfério foram: os aborígenes, os africanos, os descobridores europeus, na maioria mediterrâneos quanto ao tipo e latinos quanto à civilização, os imigrantes europeus da mesma ou de outras procedências, os imigrantes asiáticos mongoloides (japonêses, chinêses) e caucasoides de côr escura (indianos), os imigrantes do Oriente próximo (sírios, libanêses, turcos).

A.—*Os aborígenes.*—O problema fundamental do número de habitantes aborígenes de cada região, até agora não resolvido, tem suscitado estimativas controversas. O importante, nêsse particular, é o fato de que os descobridores e colonizadores ibéricos (lusos e espanhóis, alguns franceses, mais tarde britânicos e holandeses) estabeleceram-se na América Latina e (1) destruiram de início os aborígenes, reduzindo-os a números insignificantes, (2) ou dominaram-nos militar, econômica e politicamente, firmando a sua inteira dominância.

Atualmente pode-se admitir a existência, em esquema, das seguintes situações:

a) Nações em que não existem mais índios ou êstes estão reduzidos a números muito baixos, não representando nenhum papel significativo na economia e na demogra-

Índio Umutina do alto rio Paraguai, norte do Mato Grosso.

fia: Uruguai, Costa Rica (0,3 % de indígenas na população total), Brasil (ca. de 2,0 %), Argentina, Panamá (6,0 %), Chile (5,0 %), Venezuela (2,5 %) etc. Nêstes países o índio em geral encontra-se em estado tribal e a política indigenista tende a promover a sua integração

nos moldes da sociedade dominante de base européia; o problema do mestiço é insignificante em tais áreas.

A proporção de "índios nêssas nações é, não raro, objeto de dúvidas e controvérsias. Na Argentina o censo de 1914 registou apenas a presença de 5,1 % de *mestizos;* em 1947 tôda a população foi classificada como "branca". Entretanto a Comissão Indigenista Argentina afirmava que, após uma investigação cuidadosa, chegara à convicção de existirem naquele mesmo ano cerca de 130,000 índios e um total de 500 mil pessoas "com sangue índio" (aborígenes e mestiços).

b) Nações em que os índios, divididos em numerosas tríbus, constituem uma parte considerável ou mesmo a maioria da população (Perú, México, Bolívia, Guatemala, Equador, Nicarágua). No Equador existem 40 % de índios, 40 % de *mestizos*, 10 % de brancos, 5 % de negros e 5 % de nascidos no exterior. A Guatemala tem 53,5 % de habitantes indígenas. A população do Perú compõe-se de 52,89 % de brancos e *mestizos*, de 45,86 % de índios (350,000 índios "selváticos" e 2.847,196 "noselváticos") e 1,25 % de negros, mongólicos e outros. Entretanto é um país praticamente "índio", na opinião de alguns sociólogos, uma vez que os *mestizos* são culturalmente mais índios do que brancos, a maioria dêles tendo modos de vida próximos dos indígenas e falando apenas o quechua ou o aimara; na população peruana 46,73 % falam ùnicamente o espanhol, 34,98 % falam aquelas duas línguas aborigenes e os restantes 18,29 % são bilingues (espanhol e um idioma indígena). El Salvador tem uma minoria de brancos (10 %), cerca de 50 % de mestiços (índio com branco) e 40 % de índios; o número de negros é muito reduzido.

Os índios, nos países acima mencionados, ou vivem em pleno estado tribal, inteiramente fora da sociedade nacional, ou em reduções e estabelecimentos do mesmo gênero sob a direção dos serviços indigenistas nacionais ou de missões religiosas, ou ainda em aldeias e áreas rurais que são uma parte, de caraterísticas peculiares, da sociedade nacional (especialmente no México e na Guatemala); a participação dêsses grupos na economia dos seus países é variável e nalguns casos os índios são con-

siderados um "pêso morto"; noutros, a política indigenista procura incorporar os índios tais como são e apenas sujeitos a certo esforço de adaptação, a um estado etnopluralista que, embora seja de orientação cultural ocidental-européa, não considera indispensável absorver, ao menos de modo brusco e total, os modos de vida indígenas; a própria organização política nêsses casos tem um lugar para os índios, de modo que as instituições dêstes funcionam mais ou menos integrados no tôdo econômico e político nacional.

A imensa massa dos *mestizos* é nêsses países o grande problema social, econômico e político, devido à sua marginalidade cultural e ao seu baixo *status*. Acresce que a conceituação de "mestiço" e a posição dêsse grupo variam extremamente. Numas partes é mestiço o indivíduo, descendente da cruza de branco com aborígene, que tem traços corpóreos, sobretudo fisionômicos, próximos mas não inteiramente indígenas; noutras é o que, tendo essas características, fala a língua oficial do país; ainda noutros é o próprio índio que vive nos centros urbanos dominados por modos de vida "espanhóis"; êste último é, nalgumas nações e em determinadas situações, chamado de *ladino*.

A intensa e livre mestiçagem e a ampla transculturação de valores, de costumes, de instituições tendem (1) de um lado a complicar extraordinariamente a caracterização de cada grupo, seja antroposcópica seja culturalmente, (2) mas de outro lado a fazer com que do ponto de vista social, as situações sejam menos complexas do que aparentam; quer dizer, há talvez mais unidade e mesmo uniformidade de modos de vida do que poderia parecer à vista de grupos com designações tão diferentes e isto permite fazer as análises demográficas com menor preocupação para com as diversidades de tipos físicos e de civilizações. As condições de vida e de trabalho dêsses grupos foram muito bem estudadas no volume *Les Populations Aborigènes*, Genève 1953, elaborados pelos peritos do Bureau Internacional do Trabalho (Estudos e Documentos, Nova série, Nº 35).

Persiste, contudo, o difícil problema da identificação demográfica dos indígenas e dos mestiços. O fato de que as grandes massas de indígenas não se encontram nas mes-

mas condições culturais nem se distribuem geográfica e demograficamente da mesma maneira, —havendo grupos em estado tribal de cultura mais ou menos acentuadamente pre-colombiana e grupos semi-aculturados em relativo isolamento, ou em simbiose com brancos, levou cada um dos países da A. Latina a procurar a melhor maneira de registar em seus censos os indivíduos ou agregados daquela natureza. Se os índios em estado tribal não são difíceis de identificar por seu tipo físico, por sua cultura e por seu isolamento, o mesmo não ocorre com os indígenas em outras situações. Daí a variedade de critérios adotados nos censos.

O critério proposto para o censo de 1950 pelo Instituto Indigenista Nacional da Guatemala foi (1) o de que, ao envez do conceito de raça se adotasse o de grupo étnico, classificando como indígena quem assim fosse considerado pelo "consenso da opinião pública" no lugar de sua residência, o (2) que, para melhor aplicação dessa conceituação, os recenseadores fossem êles próprios indígenas, reconhecidos como tais na zona em que teriam de atuar (*Boletín Indigenista*, vol. IX, Nº 1, México 1949, pag. 63 ss.).

Dadas as grandes dificuldades em chegar a um acôrdo quanto ao que se pode chamar de *índio* ou *indígena*, numerosas definições têm sido propostas (cfr. *Les Populations Aborigènes*, ibid.). O II Congreso Indigenista Inter-Americano, reunido em Cuzco em 1949, tendo em conta sugestões de Alfonso Caso, de J. de la Fuente, de Oscar Lewis e Ernest Maes e outros, adotou a seguinte resolução:

> "El Indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños.
>
> Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes."

Na prática censitária traduziu-se essa definição pela in-

dagação do idioma para determinar cada grupo étnico. No Panamá, por ex., foi a língua falada habitualmente o elemento diagnóstico, no último censo, por meio do qual se reconheceram demogràficamente os brancos de origem espanhola, os indígenas, os negros antilhanos importados para a construção do canal e que persistem fa-

Índia peruana do Cuzco.

lando inglês, seguindo o protestantismo em vez do catolicismo ou das religiões aborígenes, etc. No Equador a classificação da população foi também fundamentada na língua e noutros elementos culturais, entre os quais o vestuário (A. Buitrón, "Vida y pasión del campesino ecua-

toriano", *América Indígena*, vol. VIII, Nº 2, México 1948, pag. 114). Utilizando o mesmo critério, verificou o censo de 1950 existirem no México 2,490.909 pessoas de mais de 5 anos de idade que falavam idiomas indígenas, sendo monolingues, dentro dêsse grupo, 795,069 pessoas; aquela população representa mais de 11 % do total nacional (A. M. Flores, "Indígenas de México, algunas consideraciones demográficas", *Am. Indíg.*, vol. XVI, Nº 1, México 1956, pag. 42). Também o Paraguai verificou, pelo mesmo método, contar com cerca de 50 mil índios que falam ùnicamente idiomas indígenas; se, porém, fosse considerado de modo exclusivo o uso da língua aborígene, toda a população daquele país seria catalogada como indígena, tão generalizada é a fala do guarani.

Esses exemplos mostram quão difícil é, para efeitos práticos, a caraterização do chamado "índio por definição".

Complementando estas notas, vale a pena transcrever parte de um quadro (F. C. Barbachano, "Aspectos sociales y culturales de la América indigena", *Am. Indíg.*, Vol. XIV, Nº 2, México 1954, pág. 135), em que se indica a proporção de indígenas na população de algumas nações latino-americanas em 1950:

	Pop. total	*Pop. indígena*
Bolivia	3,019.000	2,000.000
Colombia	11,260.000	500,000
Equador	3,077.000	1,800.000
Guatemala	2,803.000	1,700.000
México	25,368.000	5,000.000
Perú	8,405.000	4,000.000

B.—*Negros.*—Também não sabem exatamente as nações da América Latina o número dos escravos africanos que receberam; acresce que a mudança de meio, os mecanismos de adaptação a novos sistemas de alimentação, de habitação, de trabalho, e as epidemias, especialmente de moléstias eruptivas, dizimaram as massas de africanos nos primeiros tempos do tráfico negreiro do mesmo modo que havia sucedido com os indígenas trazidos para as reduções.

O número de africanos importados pelo Brasil é estimado por uns em 2 milhões e 300 mil (R. Simonsen, M. Goulart),

por outros em 5 a 6 milhões (Calógeras) e ainda em 16 milhões por outros (Rocha Pombo). Isto exemplifica a dificuldade de avaliar a contribuição demográfica dos negros africanos para o povoamento das Américas (ver nêsse particular, os trabalhos de M. J. Herskovits, nos E. U., de G. Aguirre Beltrán, no México, de Luiz Viana Filho, Carlos Ott e Oracy Nogueira, no Brasil).

A importância do negro e seus mestiços varia imenso nesta parte do continente. Existem as seguintes categorias de situações:

a) Nações em que o número de negros é insignificante, quase nulo (por ex.: Argentina, Uruguai, Costa Rica —1,9 % Chile, onde não entraram mais de uns 6 mil; Perú, Panamá, etc.) e onde a sua influência exerceu-se mais no folclore do que na composição demográfica, na estructura econômica ou noutros aspectos significativos. Em geral êsses elementos estão nos estratos mais baixos da sociedade, vivendo nas zonas agrícolas e mineiras mais quentes, não se distinguindo culturalmente do grosso da população nacional ocidentalizada.

b) Nações, como Cuba e o Brasil, em que o escravo africano teve uma atuação importante no sistema econômico, sobretudo no período colonial, e em que os pretos e os mulatos (êstes incluidos entre os *pardos* nos censos) ainda representam considerável papel: no Brasil a população compõe-se aproximadamente de 61 % de brancos, 11 % de pretos, 16 % de pardos (mulatos e mestiços de branco-índio), 0,6 % de amarelos (japonêses) e 0,2 % de tipo não declarado; essa massa de côr não está igualmente dispersa mas concentra-se nas antigas áreas das plantações de cana-de-açúcar ao leste do país e nas cidades do litoral; ocupa, como grupo, os estratos inferiores da sociedade mas com as novas oportunidades, oferecidas pela urbanização, pela difusão da educação e pela industrialização, começa a ascender socialmente. O interêsse do registro da "côr" nos censos brasileiros está no fato de que êsse grande grupo guarda algumas características culturais (por exemplo quanto à religião e aos tipos de uniões conjugais) mas especialmente pelo seu peculiar *status* nos estratos sociais mais baixos.

c) Nações como o Haiti e as colônias britânicas das Antilhas (Jamaica, Barbados, Tobago) em que preponderam os descendentes dos antigos escravos, existindo reduzidos números de indianos, chinêses, europeus (britânicos, portuguêses e latino-americanos); há também nessas áreas certa proporção de mestiços dêsses vários grupos.

Em Jamaica a população compõe-se aproximadamente de:

Pretos	78.1 %
"Coloured"	17.5 %
Brancos	1.1 %
Chinêses e chinêses de côr (coloured)	1.0 %
Indianos e indianos de côr	2.1 %
Outros tipos	0.2 %

Os chinêses, que foram trazidos, sobretudo de Hong-Kong, para a Jamaica entre 100 e 70 anos atrás como trabalhadores nas fazendas de cana-de-açúcar, ocupam-se hoje particularmente do pequeno comércio e dos sêcos e molhados. Embora os mais velhos conservem sua língua e alguns costumes, não constituem um grupo compacto; ùltimamente estão penetrando nas profissões liberais (direito, medicina, etc.), no serviço público, nos negócios. Dos 12,400 chinêses enumerados no censo de 1943 cêrca de 5,500 eram de côr, isto é, mestiçados com negros.

Depois da abolição da escravatura, em Jamaica, cêrca de 1830, os indianos foram trazidos para trabalhar na lavoura. Êles também conservam alguns dos seus costumes, mas sem a rigidez e a extensão com que o fato se verifica em Trinidad. Pequenos números de sírios e judeus encontram-se na ilha, ocupando, ao lado dos europeus, de um modo geral uma posição mais alta do que o resto da população. As diferenças de tipo físico e de côr de pele têm sempre alguma significação, mas isto tende a melhorar sob a influência da expansão gradual das facilidades de educação, da tomada de consciência política, da formação dum sentimento nacional e das mudanças políticas que estão fazendo com que o govêrno da ilha seja eleito na base do sufrágio universal sem distinções de tipo físico ou de raça.

Trinidad oferece um panorama bastante diverso tanto

na composição quanto no sistema de relações raciais. A composição da população é aproximadamente a seguinte:

Brancos	15,000	2,2 %
Chinêses	5,000	0,7 %
Indianos	230,000	34,8 %
Pardos ("brown")	70,000	10,6 %
Pretos	340,000	51,5 %

Os brancos são inglêses, franceses e alguns espanhóis nascidos na Europa ou já na ilha, ocupados como comerciantes, proprietários de terras e administradores e portuguêses, chegados no século XIX como trabalhadores e hoje em parte nas atividades comerciais (5,000). Os chinêses, alguns dos quais de recente imigração, fazem o pequeno comércio. A maioria dos indianos já é de naturais da ilha, descendentes dos pobres trabalhadores que vieram entre 1846 e 1918 para as fazendas de açúcar. São hoje lavradores e pequenos proprietários rurais, tendo-se expandido ùltimamente para os ramos de transporte e cinemas; participam, quáse tanto quanto os outros grupos nas profissões liberais, ensino, serviço público, negócios de terrenos. A despeito de seus progressos econômicos não são socialmente reconhecidos; embora alguns indivíduos subam na organização econômica, profissional, política, como grupo estão abaixo mesmo dos pretos. Os *pardos* são os que não são europeus, chinêses, indianos ou pretos: inclúi os *ypanols* (mestiços de negro-espanhol), os *creolos chinêses* (mestiços de chinês-negro), os *Douglas* (mestiços de indiano-negro) e todos os demais que têm alguma mistura de africano.

O estrato social médio é dominado por europeus, chinêses, negros, havendo dentro dêsse estrato uma viva competição por prestígio; nêsse processo têm muita importância as diferenças de côr de pele.

A maioria da população é de côr preta, de origem africana. Os pretos encontram-se nos negócios, na administração pública, na política, nas profissões liberais, emparelhando com os pardos mas raramente nas posições mais altas; são sobretudo artífices e trabalhadores urbanos. Muitos dos últimos procedem das ilhas vizinhas de Tobago, Grenada, Grenadine e St. Vicent.

Igualmente complexa é a situação racial na Guiana Holandêsa. A população do Surinam compõe-se de 80,501 "criollos" (descendentes de negros), 64,715 hindús, falando hindu ou urdu, 37,598 javanêses, 2,283 europeus (inclusive 1,550 holandêses), 5,327 outros estrangeiros, 3,700 índios e 22,000 negros selvagens (Bush Negroes), totalizando 216,124 habitantes (W. Gs. Hellinga, apud A. B. Vasquez, *Bol. Indig.*, Vol. XII, Nº 2, México 1952, pag. 105).

* * *

As relações raciais em tôda a América Latina, entre brancos e pretos (inclusive pardos) são em geral pouco tensas; as discriminações contra êstes se fazem mais à base de preconceitos de *marca* do que de *origem* (Oracy Nogueira, *Anais do XXXI C. L. dos Americanistas*, vol. L, S. Paulo 1955, p. 409 ss.); parece assumir importância crescente a consciência de classe, a qual na opinião de alguns autores, poderá fazer desaparecer as barreiras de castas do tempo da escravatura. Em Trinidad, porém, há certo gráu de discriminação, não muito aberto e mascarado hoje pela mobilidade social, entre indianos e os demais grupos.

As Nações Unidas, por intermédio da UNESCO, levaram a efeito no Brasil, desde 1950, uma série de pesquisas sôbre relações raciais, algumas das quais já publicou: C. Wagley, *Race and class in Rural Brazil* (edição francesa: *Race et classes dans le Brésil Rural*), 1952, e Thales de Azevedo, *Les Elites de Couleur dans une Ville Brésilienne*, 1953 (edição brasileira: *As Elites de Côr, Um estudo de ascensão social*, 1955). Na mesma série fizeram-se outros estudos, como o de L. A. Costa Pinto, publicado no Brasil sob o título de *O Negro no Rio de Janeiro*, o de Florestan Fernandes et al., intitulado *Relações raciais entre Brancos e Negros em São Paulo*, o de René Ribeiro em Pernambuco, ainda inédito. Sôbre Jamaica existem obras de George Cumper, Madeline Kerr, Fernando Henriques e outros, referentes à estrutura social, aos conflitos raciais, à personalidade, à família de côr, na ilha.

O mais valioso estudo da contribuição demográfica dos escravos africanos a uma nação americana é a obra de G. Aguirre Beltrán, sob o título *La población negra de*

México, Ed. Fuente Cultural (1ª edição em 1946); são de particular valor nessa obra os capítulos sôbre a procedência dos escravos e sôbre as denominações dos tipos derivados dos negros.

C.—*Asiáticos.*—A posição dos grupos asiáticos foi ràpidamente indicada, linha atrás, em relação a alguns países e sobretudo quanto às colônias britânicas das Antilhas.

É o Brasil o país em que maior massa de imigrantes japonêses se concentra, de modo mais particular nos Estados de São Paulo, Paraná, Mato Grosso, dedicados à lavoura, ao pequeno comércio e já agora às profissões liberais. Os japonêses o outros amarelos constituem 0,66 % da população total do Brasil mas representam 3 % da população de São Paulo e 1,9 % da do Paraná. Dadas as suas características antropofísicas e culturais e a data relativamente recente de sua imigração (que não tem sinão uns 4 a 5 decênios), os japonêses deixam-se assimilar com alguma lentidão. Não constituem, porém, um problema político de monta nem de outra órdem para o país. O processo da sua aculturação vem sendo estudado por E. Willems, E. Schaden, H. Saito e outros; deve-se registrar que há cêrca de 30 anos passados publicaram-se no país vários livros e se pronunciaram no parlamento nacional diversos discursos sôbre o que então se chamou "o perigo japonês", que consistiria em enquistamento racial e cultural, espionagem, formação de uma "quinta coluna" para o caso de uma guerra que interessasse ao Japão, etc. Essas suspeitas foram superadas e o imigrante japonês começa a integrar-se na sociedade brasileira.

D.—*Brancos.*—Em geral não há dificuldade na caracterização dos caucasoides para efeitos censitários, mas é necessário não esquecer que o conceito de *branco* é antes social do que antropofísico nos países em que as discriminações são mais por tipos físicos do que por origem étnica e em que, por tanto, mestiços claros e de traços predominantemente europoides são classificados, pelo seu fenotipo, junto com os caucasoides.

O judeu europeu tem imigrado para a América Latina, a pesar das suspeitas que o cercam aqui e ali, estabelecendose sobretudo nas cidades em negócios imobiliários e de moda, no comércio, na indústria; há que reparar, contudo, que só são conhecidos como judeus, aliás chamados de "russos" no

Brasil, os procedentes da Rumânia, Bessarábia, Polônia; os demais perdem-se entre os imigrantes alemães, austríacos e outros. A Argentina classifica-se como um dos paises de maior população israelita, o 6º em todo o mundo, com cêrca de 300 mil judeus.

A idéia de que o judeu é um "parasita" econômico existe nalgumas partes mas realmente não se encontra nenhum sentimento anti-judáico forte e que impeça a continuação dessa imigração. Em diversos países os judeus e seus descendentes confundem-se com a população branca nacional e começam a aparecer nas profissões liberais, no serviço público, na política.

* * *

Problema de suma importância são as dificuldades tremendas com que lutam os intérpretes dos dados demográficos tôdas as vezes que têm de comparar populações em que há indígenas, negros e seus descendentes. A terminologia usada em cada país tem acepções diferentes para os mesmos vocábulos, tornando pràticamente impossível a comparação dos dados. Têrmos como *negro, mestizo*, creoulo, índio, pardo, trigueño, cobrizo, casta, zambo, chollo, amarelo, etc., têm significado muito diferente em cada contêxto social, mesmo dentro de cada país. Acresce a isto o fato de que nos censos têm variado os critérios de caracterização dos tipos físicos e das etnias. Por tudo isto os autores que têm escrito sôbre os tipos étnicos e as relações raciais em nossos países, todos necessitaram organizar glossários que permitam ao leitor a interpretação de sues têxtos.

Seria conveniente sugerir às Nações Unidas a organização de um glossário de tipos étnicos, que poderia ser uma atualização e ampliação de trabalhos como o "Glossary of names used in Colonial Latin America for crosses among Indians, Negroes, and Whites", de Henry C. Woodbridge, *Journal of the Washington Academy of Sciences*, Vol. 38. Nº 11, nov. 15, 1948.

* * *

Um último problema a referir aqui, necessariamente de modo sumário e esquemático, é o das tendências demográficas dos vários grupos étnicos.

Nas estatísticas dos nossos países o número de índios e indivíduos de côr (negros, mestiços) tende a diminuir por efeito de duas ordens de fatores. Em primeiro lugar, pela gradual e acidentada incorporação de indivíduos daqueles grupos ao campesinato e ao

proletariado urbano; em sua nova situação aqueles individuos assumen pápeis e adquirem posições sociais que as aproximam legal e civilmente dos brancos; a própria terminologia censitária contribúi para fazer confundir, nas mesmas classes ou categorias, tipos da mais variada origem racial e cultural; no Brasil, por ex., são *pardos* todas

Índios huicholes de Tuxpan, Jalisco, México.

as pesôas de côr que não sejam inconfundivelmente *pretas* ou negras; noutras partes, uma denominação cultural como a de *ladinos* engloba indigenas, mestiços e até brancos em determinadas situações socio-culturais. Em segundo lugar, pela ação de fatores bio-sociais que afetam diferentemente os índices vitais dos diversos grupos étnicos.

Deste ponto de vista as populações da América Latina podem ser divididas em 3 estratos que se relacionam antes com o sistema de organização social do que com as raças. Esses estratos são:

I. O grupo "superior" constituido dos brancos e dos mestiços socialmente brancos junto com uma parte dos asiáticos e de reduzido número de pretos —isto é as classes dominantes e urbanas de todas as nossas nações. Este grupo (1) branqueia-se progressivamente e (2) cresce no sentido demográfico por efeito de seus índices vitais favoráveis (natalidade média compensada por uma mortalidade geral e infantil média ou baixa) e pela imigração européia.

II. A grande massa (1) das pessôas de côr (negros e mulatos), (2) dos chamados *mestizos* (no Brasil denominados de *cabôclos)* e (3) dos índios semi-aculturados —isto é a imensa maioria do campesinato e das camadas "inferiores" das cidades. As condições dêsse estrato são, em geral, de penúria econômica, subnutrição qualitativa e não raro quantitativa, analfabetismo, falta de assistência técnica e sanitária. Devido à sua elevada natalidade, continua a crescer aceleradamente apesar das cifras alarmante, de mortalidade geral e em particular da mortalidade infantil. A mestiçagem mais ou menos irrestrita e intensa dentro do grupo, torna-o gradualmente mais homogêneo, no amplo sentido etno-cultural, apagando-se, dêsse modo, as distinções censitárias entre os seus tipos componentes. Programas nacionais e internacionais de melhoria econômica, de educação e de saúde pública esforçam-se aqui e ali, sob os estímulos dos movimentos e institutos indigenistas, em favor dos aborígenes e seus descendentes que participam dêste estrato, mas os resultados dessas campanhas são insignificantes ainda e aguardam medidas mais profundas e gerais. A parte urbanizada dessa massa não tem aspetos melhores; as suas caraterísticas bioestatísticas são aproximadamente as mesmas e decorrem das suas condições sócio-econômicas.

III. Os índios em estado tribal, os quais, com rarissimas exceções, tendem para a extinção, seja pela absorção no grupo anterior, seja pelo impacto da expansão das fronteiras socio-econômicas nacionais. Apesar dos esforços dos serviços indigenistas oficiais e das missões religiosas, aquela expan-

são que a própria vicissitude dêsse contato com os civilizados, desencadeiam o processo de destribalização e de mudança cultural que por sua vez vai rompendo o precário equilíbrio ecológico em que ainda se mantém a mor parte dos nosso selvicolas; disto resulta a sua decadencia biológica, com o inevitável corolário do aumento da mortalidade e a desorganização da pirâmide de população, afetada de outro lado pela atração exercida sôbre os jóvens do sexo masculino e sôbre os chefes de família pelos trabalhos nas minas, nas lavouras até nas indústrias das áreas vizinhas.*

É possível que a explicação para a alta morbidade e letalidade por tuberculose e outras infecções entre indígenas, negros e mestiços seja ao mesmo tempo decorrente de condições socio-culturais e fatores biológicos, em especial de falta de imunidade para aquelas doenças em virtude do seu isolamento durante séculos em seus continentes (Thales de Azevedo, *Civilização e mestiçagem*, Livraria Progresso Editora, Bahia, 1951).

Resistem mais à absorção biológica os negros de algumas partes do continente, em que maior é a resistencia à miscegenação, e os asiáticos (indianos, chinêses, japonêses), onde se concentraram em grande número e continuam a imigrar, circunstâncias que lhes permitem constituir grupos mais fechados e menos permeáveis à mestiçagem.

---

* Divisões daquela natureza foram feitas por diversos autores: A. García, "Regímenes indígenas de salariado", *Am. Indíg.*, vol. VIII, Nº 4, México 1948; R. F. Behrendt, "Factores que afectan el actual estado económico de los indios en Latinoamérica", *ibid.*, vol. X, Nº 3, 1950; R. Beals, "Estratificación social en América Latina", *Ciencias Sociales*, Nº 27, 1954, Washington, D. C.

Indígenas tarahumaras de Chihuahua, México.

DISPERSIÓN E INTEGRACIÓN EN EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE

por Miguel León Portilla

Summary

The author of this work begins by presenting the problem of the dispersion of man's knowledge; attributing it principally to the unilateral character of many investigations carried out from the point of view of a particular social science. This, which now constitutes a serious problem on a purely academic plane, becomes a great deal more serious if there is taken into account the present urgency to act scientifically in favor of the social betterment of numerous human groups. As an example, the author cites the case of England in relation with her colonies, whose evolution and productivity were in her hands; of the United States having to face the problem of acculturation of its immigrants and of its Indian and color groups; of Latin America, and especially Mexico, where right after the Revolution, the cultural heterogenity, due above all to the backward condition and poverty of millions of Indians, became conscious.

In looking for a standard of integration of the various aspects of man and society, there is the opinion of Ruth Benedict and Robert Redfield, who have brought forth the possibility of incorporating the methods of the social sciences with those of the humanities to achieve the desired integration. These authors state that by using only methods of the social sciences, based on analysis, categories and causal laws, only unilateral traits of the human being and of society are presented. Also, these methods appear inapplicable to those human aspects as fundamental as the creative capacity for moral values, of thought symbols, of norms of conduct, of motivations, etc., since they go beyond the frame of quantitative analysis and the causal laws.

The humanistic methods on their side have taken as their objective the integral understanding of man, by preference, until now in the classic cultures, and concentrating on those aspects of the human mentality and symbolism least studied by the social sciences. Applying then this humanist method to the study of any human group and of any culture, describing above all the integral man, gifted with imagination, free will, reason and emotion, as creator and recipient, the key can be discovered to integrate the various aspects of the various cultures created by him. Following that, there is demonstrated in some detail the practical form of incorporating the methods of the humanities with those of the social sciences.

Toward the end of dissipating the possible doubts of those who may judge the humanist focus to be impractical in the integral study of the present cultures, the author demonstrates the way in which the humanist standard and methodology can be offered in university study. Concretely, there is presented the way in which archaeology can be studied from a humanistic viewpoint. Finally, two practical examples of integral investigations carried out with humanistic coordination are cited. The first example is that of Fray Bernardino de Sahagún, who

investigated the Nahuatl (Aztec) culture of the Valley of Mexico during the second half of the 16th century. In his time, the social sciences did not yet exist, and with the single methodology of the humanities learned in his student years, he gathered abundant information in the language of the Indians about each and every one of the aspects of their culture, both intellectual and material. In his classic work, "General History of the Things of New Spain", where he sums up the information gathered from the lips of the Indians, he concentrates above all on the specific aspects of the human beings, his myths and religious ideas, his symbolism, moral, educational and even philosophical ideas. Thus first making known specifically the Nahuatl man, he goes on to study the environment in which he lived, his social, political, legal, military, economic and trade organization, his work and family life, as well as his achievements in material culture and his various professions.

An equally interesting example of integral humanist investigation was again attempted almost 350 years later, this time in the Valley of Teotihuacan, Mexico, by a group of investigators from the Department of Anthropology, headed by Dr. Manuel Gamio. This new investigation, which studied integrally the Teotihuacanos in their pre-Hispanic and colonial past as well as in their present, from every point of view and having as its goal their betterment and integration in the national life, carried out around 1921, can be offered as an example of the way to make use of data contributed by the social and natural sciences toward the end of understanding a human group from the humanist point of view.

The author concludes his study, insisting once again that the hypothesis of humanist integration, theoretically presented by Ruth Benedict and Robert Redfield should be taken into account, because it may be that in this theory is the solution to the problem of the dispersion of man's knowledge.

Incontables han sido los mitos, concepciones y doctrinas forjadas por el hombre, desde hace milenios, con el fin de comprenderse a sí mismo. No se ha escrito —por ser quizás imposible— la historia integral de los empeños del hombre por saber acerca del hombre. Significativas a este respecto son las palabras del viejo rabino Bunam de Przysucha, aducidas por el pensador judío Martín Buber. Reunido en cierta ocasión con sus discípulos y aunando profundidad y sencillez, Bunam habló así: "Pensaba escribir un libro cuyo título sería *Adán*, que habría de tratar del hombre entero. Pero luego reflexioné y decidí no escribirlo".[1] Y es que comprendió el viejo rabino que escribir acerca del "hombre entero" —en su integración de viviente, consciente, libre y social— presuponía conocer tantos elementos, que reflexionando, decidió mejor no escribirlo.

Pero, si muy poco es lo que se ha escrito acerca del "hombre en-

[1] Buber Martín, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, 3ª Edición, México, 1954, p. 13.

tero", nos encontramos en cambio, particularmente desde la primera mitad del siglo pasado, con un impresionante cúmulo de intentos de analizar y comprender aspectos parciales del hombre. Muy lejos ya de los forjadores de mitos, de los creadores de doctrinas religiosas acerca del hombre, y apartándose también de la llamada actitud humanista, surgieron —inspirados en el método de las modernas ciencias naturales— los sociólogos, los lingüistas, los antropólogos, los psicólogos y los economistas, para nombrar sólo los principales. Todos ellos se fijaron de hecho en aspectos parciales del ser humano. Analizaron lo mejor que pudieron, clasificaron y numeraron, forjaron teorías. Universalizaron como en las ciencias naturales y aun trataron de enunciar leyes acerca del hombre y de su comportamiento.

Así, visto el ser humano desde el enfoque del pensar sociológico, lo captaron de maneras por entero distintas, Compte, Levy Brühl y Durkheim, en oposición con los formalistas germanos, para no citar otros más. Desde otro determinado ángulo, apareció el "animal económico", sometido a una dialéctica materialista. En el plano psicológico muchos fueron también los enfoques: Freud acentuó el aspecto sexual en el hombre, Adler el de compensación o autoafirmación y Jung trató de explicar su conducta en función de su tendencia creadora. Los antropólogos físicos por su parte, estudiando los rasgos somáticos del hombre a través del tiempo, hicieron causa común con los evolucionistas. Los etnólogos se dieron a estudiar a los llamados "primitivos", coleccionaron objetos, transcribieron leyendas y mitos y formaron sus teorías sobre la vida, costumbres y organización social de esos pueblos. Por otra parte los arqueólogos, describiendo y clasificando los restos de cultura material de grupos desaparecidos, elaboraron también sus hipótesis sobre el pasado del hombre.

Y así pudiera continuarse la enumeración de los muchos intentos de comprender al ser humano, desde cada uno de los varios puntos de vista de las llamadas ciencias sociales. Pero, en realidad, no hace falta alargar más esta lista para convencernos de algo en lo que ya se han fijado también varios conocidos investigadores del tema del hombre: los métodos analíticos —tomados de las ciencias naturales— han revelado en el hombre aspectos antes no percibidos, pero también han contribuído a dispersar el conocimiento acerca del ser humano. Y lo que es más sensible aún, han llegado a descuidar otros aspectos tales como las normas de conducta, la creación de valores morales y símbolos del pensamiento, que parecen rebasar el campo del análisis de tipo científico y rompen todo cuadro de leyes universales y necesarias.

La conscuencia es que, al analizar unilateralmente los varios aspectos del ser humano, para "formular leyes" de tipo científico, pa-

recía como si la figura integral del hombre se desvaneciera casi por completo. De este modo, por una verdadera desgracia, a los investigadores científicos de "aspectos humanos", se les siguió escapando el "hombre entero" de que hablaba el Rabí Bunam.

La crisis en el conocimiento del hombre

Lo peor del caso es que la dispersión del saber acerca del hombre tuvo lugar precisamente en una época en la que se requería de urgencia la actuación planificada y científica respecto de numerosos grupos humanos. Así, para nombrar sólo unos cuantos ejemplos, Inglaterra se vio ante el problema de numerosos pueblos coloniales, cuya evolución y productividad económica estaba en sus manos; los Estados Unidos tenían que hacer frente a la aculturación de millones de inmigrantes, así como a los llamados "problema indígena y de la gente de color"; la Unión Soviética, formada por un gran conglomerado de pueblos de culturas diferentes, experimentó asimismo la urgencia de integración; y finalmente, para aducir el caso que nos toca más de cerca, en la América Latina, más concretamente en México, cuando a raíz de la Revolución se tuvo clara conciencia de la heterogeneidad cultural del país, debida en gran parte al atraso y penuria de millones de indígenas, surgió apremiante la idea primeramente formulada por el Dr. Manuel Gamio de "forjar patria" que connotaba en su pensamiento la necesidad de planear integralmente el proceso de la aculturación nacional, el cual bien dirigido, debería tener por resultante la creación efectiva de una nacionalidad vigorosa.[2]

Pues bien, quienes debían poner manos a la obra de planificar la aculturación, integración y progreso de numerosos grupos humanos, en las colonias inglesas, en los Estados Unidos, en la Unión Soviética, en México y casi diríamos en el mundo entero, eran precisamente los estudiosos del tema del hombre. Mas, desgraciadamente, como ya se ha señalado, las ciencias acerca del hombre, sufrían precisamente entonces su más radical dispersión. Los estudios meramente académicos y las investigaciones unilaterales estaban a la orden del día. No se creía indispensable integrar primero los elementos estudiados en un grupo humano, dispersados por el análisis,

---

[2] Véase la ya clásica obra del Dr. Manuel Gamio, *Forjando Patria* (pronacionalismo), Librería de Porrúa, México, 1916, en la que después de señalar los valores de las grandes culturas indígenas, y la forma de comprenderlas, presenta la idea de integrar en función de ellas, la nueva nacionalidad mexicana, por medio de una planificación científica integral, como la que más tarde se emprendió en el Valle de Teotihuacán, México.

para reconstruir hasta donde fuera posible, la forma viviente del hombre en cada agrupamiento social específico.

Cabe al Dr. Manuel Gamio el mérito de haber señalado antes que nadie este punto, cuando al frente de la Dirección de Antropología, dio los pasos necesarios para estudiar integralmente en su pasado y presente numerosas zonas representativas de México, para planificar luego su integración y desarrollo, dentro de la gran unidad nacional. Por desgracia, su proyecto se realizó sólo en parte, ya que únicamente pudo estudiar la importante región del Valle de Teotihuacán. Sin embargo, los resultados de sus trabajos evidenciaron el éxito de este primer ensayo de unificar las varias ciencias sociales, o sea los varios aspectos del saber científico acerca del hombre.

Hoy en día, el problema de la integración, frente a la dispersión subsistente, sigue planteándose, no ya sólo en forma meramente académica, sino realísticamente, valorándose sus resonancias en el terreno de la aplicación práctica. El mismo Gamio ha añadido que la integración para ser efectiva, debe incluir numerosos aspectos de las mismas ciencias naturales en cuanto relacionadas con el hombre. Por nuestra parte, nos preguntamos si la integración del saber acerca del hombre puede llevarse a cabo aceptando como base única y exclusiva el método de las ciencias sociales, más o menos derivado del de las ciencias naturales, siguiéndose todavía en forma velada los ideales de Compte, quien pretendía hacer de la sociología una "física social".

Investigadores de la talla de Ruth Benedict y Robert Redfield han señalado la posibilidad de aunar los métodos científicos con el que pudiéramos llamar "enfoque humanista", para lograr una genuina integración.[3] Según esto, en la búsqueda del conocimiento acerca del hombre, las distintas ciencias tanto naturales, como sociales, constituirían los varios pasos y enfoques del proceso de análisis, en tanto que el criterio humanista podría encauzar el indispensable proceso de síntesis.

Esta nueva hipótesis de integración de todo saber del hombre, despertará tal vez el escepticismo de no pocos estudiosos científica y unilateralmente formados, que se preguntarán qué utilidad o valor científico puede tener el llamado "enfoque humanista". Sin embargo, al menos en cuanto una posible solución, no debe hacerse a un

---

[3] Véanse especialmente: Benedict, Ruth, "Anthropology and the Humanities", en *American Anthropologist*, Vol. 50, Oct.-Dec., 1948, pp. 585-593. Así como: Redfield, Robert, "Relations of Anthropology to the Social Sciences and Humanities", en *Anthropology Today*, an encyclopedic Inventory, prepared by A. L. Kroeber, the Univ. of Chicago Press. 1953, pp. 728-738.

lado, sin ver antes sus auténticas posibilidades como camino hacia la integración.

El enfoque humanista como factor de integración

Quienes postulan la necesidad de algo más que las meras ciencias sociales y naturales —el enfoque humanista— para llegar a comprender al hombre y a la sociedad, han dado, entre otras, dos razones fundamentales. Por su propia condición y método las ciencias naturales y sociales deben analizar, dividir en "compartimentos", formulando abstracciones. Así es como logran obtener clasificaciones y "leyes", que de hecho son enfoques unilaterales de aspectos aislados de la realidad. Esto, que constituye ya muchas veces un problema en el campo mismo de las ciencias físicas, en las que es más fácil la abstracción, se agrava considerablemente al tratarse del hombre, donde como nota Redfield:

> "Los intentos de las ciencias antropológicas por representar una cultura con una lista, con una fórmula de relaciones estructurales o con un simple patrón subyacente se ven obstaculizados e impedidos por la insistencia de la realidad misma que es mucho más que cualquiera de estas cosas. Este "más" es el todo aprehendido sin dispersarlo en sus meros elementos. Y esto puede afirmarse respecto de la personalidad humana".[4]

Es pues la necesidad de "aprehender el todo sin dispersarlo en sus meros elementos" la primera razón que ha movido a pensadores como Redfield, a postular la necesidad de un método capaz de permitir la percepción integral del hombre, conocido antes unilateralmente en muchos de sus aspectos, aislado artificialmente por las varias ciencias sociales.

La segunda razón presentada también por Redfield en varios de sus trabajos, la resume con precisión Ruth Benedict. Partiendo de la misma idea de que las ciencias sociales, como nacidas en la época del apogeo metodológico de las ciencias naturales, adolecen de esquematismo y unilateralidad en sus varios enfoques, señala a continuación el olvido en que cayeron otros varios aspectos fundamentales del hombre:

> "La antropología, como nueva disciplina científica, trató de formular generalizaciones acerca de la evolución social, com-

[4] Redfield, Robert, *op. cit.*, p. 732.

parables al árbol filogenético de la biología... Se partía del principio, no formulado expresamente, de que la cultura humana podía ordenarse por medio de la misma clase de conceptos que habían mostrado su utilidad en el mundo no-humano.

Era ésta una razonable expectación y los que trataron de ponerla en práctica tuvieron razón en hacer a un lado en su estudio las emociones humanas, la ética, la intención racional y la finalidad de la acción humana, aspectos que hicieron su aparición dentro de la vida social del hombre...

Y aun ahora, cuando muchos antropólogos definen la cultura incluyendo actitudes humanas y comportamiento, hay todavía algunos que excluyen las maneras de pensar y las finalidades de la acción humana..." [5]

Y concluye luego, señalando la forma como pudiera resolverse el problema metodológico suscitado por la urgencia de abarcar integralmente en la investigación esos múltiples aspectos fundamentales del ser humano:

"Mi punto de vista es que, una vez que los antropólogos incluyan *las maneras de pensar* del hombre entre sus objetivos de estudio, los métodos científicos y los de las humanidades se complementarán mutuamente." [6]

Reduciendo a forma esquemática las razones de quienes postulan "algo más" que la pura metodología científica en el estudio del hombre y la sociedad, pueden presentarse éstas de la manera siguiente:

1) Los métodos de las ciencias naturales —análisis, abstracción, formulación de hipótesis, teorías y leyes causales— en la mayoría de los casos sólo darán aproximaciones de rasgos unilaterales del ser humano, la sociedad y las culturas.
2) Los mismos métodos de las ciencias naturales son inaplicables a aspectos humanos fundamentales, como la capacidad creadora de valores morales, de símbolos del pensamiento, de normas de conducta, de motivaciones, etc. Teniendo, por tanto, que dejar a un lado estos rasgos, o a lo sumo tratándolos en forma inadecuada ya que no encajan en los moldes de un pensamiento meramente causal, hacen olvidar lo que puede ser la clave misma para comprender al hombre y a la sociedad.

---

[5] Benedict, Ruth, *op. cit.*, p. 588.

[6] *Ibid.*, p. 593.

Sobre la base de estas razones se establece como respuesta al problema metodológico de la investigación integral del hombre, la necesidad de complementar los métodos de las ciencias naturales y sociales, con los de las llamadas "humanidades". Estas precisamente, al menos desde la época de los grandes humanistas del Renacimiento, han tenido como objetivo la comprensión integral del hombre, de preferencia en las culturas clásicas y fijándose concretamente en aspectos como la mentalidad y visión del mundo de las varias épocas, su simbolismo, normas de conducta, motivación, etc., que como se ha dicho, constituyen los puntos menos estudiados por las ciencias sociales.

En este sentido, frente a la tendencia universalizante de dichas ciencias, metodológicamente dotadas de listas de categorías (moldes) para catalogar y descubrir los comportamientos o "leyes" propias de los fenómenos sociales, pudieran describirse las humanidades como el estudio pormenorizado de los aspectos específicos o formales de un hombre o de un particular agrupamiento humano, en su plenitud dinámica, viviendo y actuando en un tiempo y un espacio determinados. O sea que a través de los textos —poemas, relatos, historia, dramas, etc.—, de las obras de arte y de los demás vestigios de una cultura, buscan las humanidades al hombre integral dotado de imaginación, albedrío, razón y emotividad específicas, como creador y receptor, en la rica y variada trama de problemas, realizaciones, éxitos y fracasos que constituyen la historia particular de su propia vida personal, así como la de los varios agrupamientos sociales y culturas. Esto que fundamentalmente se ha llevado a cabo en el estudio de los textos griegos y latinos y en la valoración de las obras del llamado arte clásico, obviamente puede y debe aplicarse a cualquier cultura humana, cuyos genuinos valores irán descubriéndose, al ponerse de manifiesto los rasgos formales del ser humano como creador y receptor en un medio ambiente determinado.

Mas, el empeño de comprender hoy en día integralmente al hombre —según la pauta humanista— no puede desentenderse tampoco de otras aportaciones de campos afines como la llamada "antropología filosófica", la filología y la historia. Esta misma idea se lee entre líneas a todo lo largo del último libro de Redfield *Sociedad Campesina y Cultura* (1956). Expresamente llega a afirmar allí, tratando del estudio de la organización social de la tradición, que:

> "Hacen falta nuevas ideas y procedimientos de investigación. En el estudio de las comunidades campesinas, se necesita atender a la importancia de la investigación llevada a cabo por historiadores y estudiosos de la literatura, la religión y la filo-

sofía. Esto vuelve la antropología mucho más difícil y, ciertamente, mucho más interesante."[7]

El enfoque filosófico del tema del hombre, no obstante sus limitaciones, dará a la investigación la unidad y la perspectiva necesarias para valorar justamente la importancia de los diversos aspectos. Así, para aducir sólo un ejemplo, aludiremos a la idea apuntada por Ernst Cassirer en su *Antropología Filosófica* de que el hombre "no vive en un puro universo físico, sino en un universo simbólico".[8] Principio integrador, cuya comprobación en un doble plano, de análisis filosófico y en el campo empírico, conduce a la fructuosa consecuencia de que "el lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen las partes de ese universo simbólico, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana".[9]

De este modo, el criterio filosófico que describe al hombre como un "animal simbolizante", creador de un universo de símbolos, permite relacionar lo más elevado de su cultura, sus incontables mitos,

---

[7] Redfield, Robert, *Peasant Society and Culture*, an anthropological approach to civilization. The University of Chicago Press, 1956, p. 69. La idea de una forma y métodos particulares para estudiar integralmente al hombre y sus instituciones culturales ha constituído, desde hace años, una preocupación fundamental de varios filósofos y pensadores alemanes. Así, ya Wilhelm Windelband señaló la existencia de dos clases de ciencias: las *nomotéticas* (ciencias de leyes) e *ideográficas* (ciencias descriptivas de sucesos). Entre estas últimas coloca Windelband las varias ciencias del hombre y la cultura. Más precisa y fructuosa aún parece ser la forma como distingue esto mismo W. Dilthey, quien acuña el término *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu), contrapuesto al de *Naturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza). La meta de las ciencias del espíritu, entre las que se destacan las varias ciencias históricas, está en investigar el ser espiritual del hombre, de los grupos humanos y de sus realizaciones culturales, en su propio contexto y unidad que los vuelven comprensibles. Tal actitud metodológica ha influído poderosamente en el pensamiento de numerosos historiadores, etnólogos, psicólogos, filólogos etc. que se consideran a sí mismos como investigadores de un aspecto del ser humano, sin perder por esto la visión de conjunto. Los métodos de las "ciencias del espíritu" íntimamente ligados con los de las humanidades y la filosofía, distan mucho del criterio de muchos pensadores de habla inglesa, que han pretendido aplicar los métodos de las ciencias naturales a las llamadas por ellos "social sciences". En este sentido pudiera afirmarse que la nueva actitud de Ruth Benedict y Robert Redfield constituye un acercamiento con el pensamiento alemán acerca de la metodología de las ciencias del hombre.

[8] Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, Introducción a una filosofía de la cultura. Traducc. de E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 2ª Edic. 1951, p. 46.

[9] *Loc. cit.*

religiones, valores morales, cosmovisiones y filosofías, con sus otras creaciones también simbólicas pero más tangibles como sus artes y su lenguaje, su organización familiar y social, sus prácticas curativas y mágicas, y aún con aquellos rasgos de su cultura material, como sus métodos de cultivo, vestidos, utensilios y habitaciones, en las que no falta tampoco el simbolismo.

Criterios filosóficos semejantes que tienden a unificar los conocimientos acerca del hombre, pueden constituir la aportación filosófica al estudio del ser humano y la sociedad. Y al lado de esto, los finos análisis según la tradición humanista, enriquecida con las aportaciones de la moderna metodología histórica y filológica, dirigidas no a la formulación de leyes abstractas, sino a la descripción que hace posible la "visión plena" del hombre, con sus tendencias y motivaciones, sus valores e ideales, y sobre todo su vida social, creando los moldes y patrones de su actividad y forma de vida en los diversos campos.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, podría describirse el proceso cognoscitivo del hombre, o de un grupo humano particular, de la siguiente manera:

1) Análisis de cada uno de los numerosos aspectos biológico, biogeográfico, psicológico, económico, social, etc., desde el punto de vista de las ciencias sociales o naturales correspondientes.
2) Formulación de las síntesis parciales, según el método propio de cada una de esas ciencias.
3) Proceso final de integración sobre la base de los datos adquiridos por los diversos especialistas en las varias ciencias sociales (y naturales) que se requieran. Aquí es precisamente donde debe evitarse que todo se convierta en una mera yuxtaposición de datos a manera de mosaico. Por medio del enfoque humanístico-filosófico, debe intentarse la integración, a la luz de principios fundamentales sobre el ser del hombre, su pensamiento, su actividad de animal simbolizante y creador de valores. Recurriendo luego a la descripción humanista e histórico-filológica que muestra la relación vital y dinámica de los varios factores descubiertos ya por el análisis de tipo científico. Sin pretender clasificar, o formular leyes, sino únicamente "re-crear" la imagen integral del grupo humano visto en su propio contexto histórico y actual, así como en relación con su posible destino e ideales conscientes o velados.

Y tal vez, citando de nuevo a Ruth Benedict que ofrece un ejemplo acerca de lo que estamos tratando:

"La mejor ilustración de la profundidad y alcances de los métodos de las humanidades, puede hallarse en una comparación de la obra de Santayana *Reason in Religion*, con *Primitive Culture* de Tylor... Éste realizó bien lo que se propuso. Pero la forma como Santayana, el humanista, abordó el problema, siendo integral y teniendo presentes las maneras humanas de pensar, le permitió investigar problemas que hasta ahora no han sido adecuadamente tratados con el mero material antropológico".[10]

Parece ser, por consiguiente, que el enfoque filosófico-humanista, no es una mera palabra o suposición idealista, sino un genuino factor de integración en el conocimiento del hombre. Las cada día más numerosas ciencias sociales aportan muchos datos hasta ahora no percibidos. Pero, si al lado de esto, encontramos en las humanidades un enfoque que lleva a la comprensión integral de los elementos aislados por el análisis científico, no parece absurdo afirmar que ciencias sociales y humanidades pueden y deben complementarse mutuamente.

El estudio integral del hombre en las aulas universitarias

Con el fin de hacer ver la posibilidad de implantar el enfoque filosófico-humanista como elemento integrador del saber acerca del hombre, conviene mostrar los posibles caminos de su inclusión, tanto en las aulas universitarias, como en los trabajos de campo.

Respecto de las primeras, no se trata de postular aquí la enseñanza de los clásicos grecolatinos en las facultades de Antropología y Ciencias Sociales. Dichos estudios, sobre cuyo valor no nos toca discutir ahora, corresponden en todo caso al período de bachillerato. Lo que en realidad se entiende por inclusión del enfoque humanístico en las facultades universitarias (de Ciencias Sociales), consiste no necesariamente en la introducción de nuevas asignaturas, sino en la valoración integral de las ya estudiadas, dirigiéndolas no tanto a la formulación de generalizaciones y series de categorías y "tipos", cuanto a poner de manifiesto las vivencias y actitudes del hombre o del grupo social considerado, teniendo siempre como criterio último al ser humano en sus aspectos formales o específicos, como creador de instituciones culturales y moldes determinados de vida.

Aduciendo algunos ejemplos se verá mejor lo que aquí puede intentarse. Partamos de los estudios arqueológicos. Es indudable que la arqueología, en su relación con la historia, tiene como uno de

[10] Benedict, Ruth, *op. cit.*, p. 591.

sus fines principales el proporcionar elementos para el conocimiento integral de una antigua cultura. Mas, si el arqueólogo se concreta a localizar, excavar, describir y clasificar las varias piezas, tal vez mejor que arqueólogo, debiera llamarse simplemente *arqueógrafo*. Por esto, al enseñarle las técnicas de la moderna arqueología científica debe inculcarse al estudiante el sentido de buscar la comprensión integral de sus descubrimientos, vistos en función de los motivos, ideas y en una palabra, cultura, de quienes crearon las piezas halladas. Certeramente señala este punto el Dr. Ignacio Bernal:

> "Sus libros (de varios arqueólogos) son simplemente una exposición a veces muy bien hecha, del material que encontraron en su excavación, pero sin la menor pretensión de ir más allá y de interpretarlo para nada en términos de una historia cultural. Esto está muy bien si se quiere hacer solamente arqueografía, o sea descripción de cosas antiguas, pero de ninguna manera será suficiente ni constituirá una ciencia social, ya que, como hemos visto, lo que nos interesa no es conocer objetos sino las ideas y las actitudes sociales que se reflejan en esos objetos." [11]

Y para poder conocer "las ideas y las actitudes sociales que se reflejan en esos objetos", sin caer en hipótesis fantásticas, es necesario abrir más el enfoque, relacionando los hallazgos arqueológicos con los relatos tradicionales y los textos escritos, cuando éstos existan. Y aquí —en la correlación integral de estos varios elementos—, es precisamente donde debe entrar el genuino criterio humanista. Los monumentos, esculturas, pinturas, etc., descubiertas por el arqueólogo, los relatos y textos, recogidos o paleografiados por el lingüista y el filólogo, pueden y deben estudiarse humanísticamente. O sea, que en la cátedra debe mostrarse al estudiante la forma de encontrar —a través del análisis y comparación de textos, testimonios y hallazgos arqueológicos— los rasgos específicos del ser humano, dotado de razón, fantasía, albedrío y emotividad, visto dinámicamente como creador y receptor, en la variada trama de sus problemas y realizaciones, que lo llevaron a forjar mitos, ideas religiosas y morales, y en resumen, su cosmovisión específica, así como la particular forma de vida propia de la cultura en que nació.

Esto, que se dirige a la integración vital y humana de una cultura, ha suscitado hasta ahora con frecuencia lo que Bernal llama "un terror a exponerse a presentar hipótesis que el tiempo muestre

[11] Bernal, Ignacio, *Introducción a la Arqueología*, Fondo de Cultura Económica, México 1952, p. 129.

que fueron falsas".[12] Mas, como añade el mismo autor citado, en realidad: "es falsa esa actitud aparentemente científica de jamás elaborar, de jamás arriesgar el pescuezo con una teoría que será corregida más tarde, bajo el prurito o la vanagloria de no haber errado nunca".[13]

Y si bien es cierto que no es posible suprimir por completo el peligro de errar, al traducir en términos coherentes y comprensibles, los elementos de una cultura dispersados antes por el análisis, este riesgo disminuirá cada vez más, a medida que la integración final se lleve a cabo sobre la base de un enfoque capaz de valorar en lo justo las varias fuentes documentales, hallazgos arqueológicos, textos, etc. Y parece que el enfoque filosófico-humanista, que pone de relieve y hace converger los aspectos formales del ser humano, es la forma atinada de integración, que más se aleja de fantasías e hipótesis sin fundamento.

Un extraordinario ejemplo de lo que puede lograrse aunando textos, arqueología y humanismo, nos lo ofrece la obra de Justino Fernández, *Coatlicue, estética del arte indígena antiguo.* Sin adentrarnos aquí en un análisis de dicho libro —cosa que ya hicimos en otra ocasión— sí podemos afirmar que el autor de *Coatlicue,* acudiendo a los viejos textos en náhuatl, recogidos a raíz de la Conquista, supo "leer" en la monumental escultura azteca, las ideas claves del pensamiento y la visión del mundo de los pobladores de México-Tenochtitlan. Su obra es —como puede comprobarlo quien la lea y medite— un auténtico fruto de integración, resultado de estudiar humanísticamente una de las más notables piezas de la arqueología mexicana.[14]

Y al igual que en el caso de la arqueología, debe subrayarse siempre en la enseñanza y el estudio de cualquier otra ciencia social —la psicología, la economía o la antropología física, para no citar otras— su carácter de mero enfoque parcial del hombre, que como tal debe integrarse ulteriormente en una imagen dinámica y plena del ser humano y de sus varias culturas con miras a comprenderlo humanísticamente en su totalidad.

---

[12] *Loc. cit.*

[13] *Loc. cit.*

[14] Véase, Fernández, Justino, *Coatlicue, estética del arte indígena antiguo,* Centro de Estudios Filosóficos, México 1954. Un análisis de esta obra puede verse en: León Portilla, Miguel, *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes,* Instituto Indigenista Interamericano, México 1956, pp. 58-59 y 127-128.

El estudio integral del hombre y su cultura en el campo

Tras haber apuntado a la forma de inclusión del enfoque filosófico-humanista en la enseñanza de las ciencias sociales, pasamos ahora a su posible aplicación directa en los trabajos de campo, tanto de mera investigación, como sobre todo en los que se dirigen al mejoramiento y aculturación de grupos humanos. Mucho es lo que pudiera decirse en este punto, hablando teórica y metodológicamente. Sin embargo, preferimos aludir aquí a dos casos concretos y bien conocidos, en los que fácilmente pueden comprobarse los resultados de la aplicación del enfoque humanista integrador.

El primer ejemplo de investigación integral de una cultura en el campo, es el de Fray Bernardino de Sahagún, entre los indígenas de idioma náhuatl del Valle de México, durante la segunda mitad del siglo XVI.

Se ha señalado varias veces el mérito de Sahagún al emplear por vez primera un método de investigación que hoy llamaríamos "científico" al obtener de numerosos indígenas de varios lugares como Tepepulco (Tezcoco), Tlatelolco y México, informes de primera mano, dados en náhuatl y sobre la base de sus códices y tradiciones aprendidas de memoria en los centros prehispánicos de educación (los *Calmécac*, principalmente). Mas, si éste es ya un mérito grande de Sahagún, que lo convierte con razón en el precursor y padre de la moderna antropología, hay en el enfoque humanista e integral de sus trabajos algo que con frecuencia no se menciona.

Ante todo, debe subrayarse el hecho de que Sahagún no pretendía hacer un trabajo meramente académico. Desde el punto de vista de misionero franciscano del siglo XVI, quiere conocer la realidad material e intelectual de los pueblos náhuas, pormenorizadamente en todos sus aspectos, para poder llevar a cabo mejor lo que hoy llamaríamos técnicamente "aculturación cristiana" de los náhuas. Refiriéndose así en la Introducción de su *Historia* a los ritos, agüeros e idolatrías de los indios, y comparando al misionero con el médico que debe conocer a los enfermos, para poder aplicarles acertadamente sus remedios, escribe:

> "Pues porque los ministros del Evangelio que sucederán a los que primero vinieron en la cultura de esta nueva viña del Señor, no tengan ocasión de quejarse de los primeros, por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España, yo, Fr. Bernardino de Sahagún, fraile profeso de la Orden de N. S. P. Francisco de la observancia, natural de la villa de Sahagún

en Campos, por mandado del muy R. P. Fr. Francisco Toral, provincial de esta Provincia del Santo Evangelio, y después obispo de Campeche y Yucatán, escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas y humanas y naturales de esta Nueva España." [15]

Persiguiendo pues un fin eminentemente práctico, "la aculturación cristiana" de los indios, no restringió Sahagún el campo de su investigación, sino que en un plan integral se ocupó de "las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas y humanas y naturales de esta Nueva España".[16]

Para esto, reunió con la ayuda de sus estudiantes de Tlatelolco, en centenares de folios la información recogida de labios de los indios viejos, "conocedores de sus antiguallas". Buena parte de dicha información original en náhuatl, con anotaciones marginales de Sahagún, se conserva en Madrid y de ella tenemos los fotocopias hechas por Paso y Troncoso. Como puede comprobarlo quien acuda directamente a dichos textos, la información recogida por Sahagún es aún más rica que su misma *Historia*, redactada a modo de compendio en español.

Ampliamente y de acuerdo con una "minuta" o cuestionario propuesto por Sahagún, se conservan en los llamados "Códices Matritenses", textos en náhuatl acerca de todos y cada uno de los aspectos de la cultura material e intelectual de los náhuas: ritos y dioses, los cielos, la cuenta de los años, el más allá, costumbres de los señores, cosas humanas, insignias, fiestas, fenómenos naturales, parentescos, leyendas, educación y crianza, astrología, artesanías, sabios, ideas filosóficas derecho, medicina, alimentación, botánica, animales, metales y piedras preciosas, tipos humanos, orígenes étnicos, etc.

Pero, es precisamente la *Historia*, redactada más tarde en español sobre la base de la documentación anterior, el mejor ejemplo ofrecido por Sahagún de integración, desde el enfoque humanista. Porque, conviene recordar que no existiendo entonces ciencias sociales, ni afán alguno de descubrir "tipos", "leyes" o "patrones culturales" en el estudio de los pueblos nahuas, el empeño principal de Sahagún fue hacer ver los rasgos formales y específicos de esa cultura determinada.

---

[15] Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, fundada en la documentación en lengua mexicana, recogida por los mismos naturales, edición preparada por A. Mª Garibay K., 4 vols., Ed. Porrúa, México 1956, T. I, pp. 27-28.

[16] *Loc. cit.*

Comienza por presentar —apegado siempre a la información recibida— las ideas religiosas (lib. I), no sólo en un plan estático, sino en acción, dando a conocer "el calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades que estos naturales de esta Nueva España hacían a honor de sus dioses" (lib. II). Y ahondando más en los mitos y tradiciones religiosas —clave para conocer el espíritu de cualquier pueblo— refiere con viveza muchos de los datos reunidos acerca "del principio que tuvieron los dioses", así como sobre el destino humano después de la muerte. Y como, sin duda, muchos habrían de querer saber dónde y cuándo se habían comunicado a los indios esas tradiciones e ideas religiosas, Sahagún da luego la respuesta hablando acerca del sistema náhuatl de enseñanza en los *Cálmecac* y *Telpochcalli* (centros de educación), lib. III.

Conociendo mejor que nadie la importancia atribuída por los indios (y también por muchos españoles de entonces) a la astrología, no vacila en consagrar los libros IV y V a tema de tanto interés, como factor que influía en el pensamiento y sobre todo en la conducta y modo de obrar de los nahuas, al igual que al asunto afin de los "agüeros y pronósticos". En relación todavía con la cultura intelectual de los nahuas, presenta Fray Bernardino (lib. VI), el material reunido por él desde un principio acerca de "la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana", en el que se traducen discursos y exhortaciones de profundidad no sospechada.

Conocido ya lo específico del hombre náhuatl, sus maneras de pensar —a través de las ideas religiosas, mitos, los dos calendarios, augurios, ideas filosóficas— y lo que hoy llamaríamos sus valores o normas de conducta —por el estudio de las ideas morales, la forma de educación, las creencias astrológicas— puede pasar lógicamente Sahagún al estudio de las propiedades naturales del medio en que vivió el pueblo náhuatl, así como a la consideración de sus obras y creaciones de cultura material. Y conviene destacar aquí precisamente lo característico del enfoque humanista de Sahagún, que considera paso previo y fundamental de toda investigación ulterior, el conocimiento detallado y amplio de los rasgos formales del hombre náhuatl: sus maneras de pensar, sus creencias, sus valores y normas morales y educativas.

A continuación podrán ya interpretarse y valorarse en lo justo esos otros aspectos más exteriores de la organización social, política, jurídica, militar, económica, mercantil, del trabajo y familiar de los nahuas, temas expuestos a lo largo de los libros VIII, IX y X. Y en abierta relación con el conocimiento del medio ambiente están los datos acerca "del sol, la luna y estrellas" (lib. VII); y de "las pro-

piedades de los animales, aves, peces, árboles, hierbas, flores, metales y piedras" de esta tierra (lib. XI). Por lo que a la cultura material se refiere, escribió Sahagún toda una serie de capítulos en los libros IX y X, en los que pormenorizadamente trata de las formas de labrar el oro, la plata y las piedras preciosas; de oficios tales como los de carpintero, cantero, sastre, tejedor, labrador, diversas clases de vendedores, alfareros, fabricantes de *chiquihuites* (cestería) y petacas, etc.

Y dando a su investigación la debida proyección a través del tiempo y el espacio, no descuida tampoco Sahagún lo que pudiéramos llamar "enfoque etnohistórico". Así, además de las genealogías de los Señores de México, Tlatelolco, Tezcoco y Huexotla, dadas ya al tratar de la organización política de los varios grupos nahuas (lib. VIII), dedica expresamente un muy largo capítulo (el XXIX del libro X), al estudio "de todas las generaciones que a esta tierra han venido a poblar". Y culminando la proyección en el tiempo dada a su *Historia General*, añade como libro XII y último la versión comunicada a él por los indios acerca "de la Conquista de la Nueva España", particularmente de México-Tenochtitlan.

Tal es, en resumen, la forma como abordó Sahagún el tema de la Cultura Náhuatl, integrándolo dinámicamente, gracias al único enfoque conocido por él: el de las humanidades, estudiadas y asimiladas por Fray Bernardino en sus días de escolar. Y que dicho enfoque —aun desprovisto como estuvo de los análisis, clasificaciones y teorías de las que habrían de llamarse "ciencias sociales"— logró reconstruir la imagen plena del "hombre entero" en el mundo náhuatl, podrá juzgarlo quien haya leído siquiera una parte considerable de la *Historia General*.

Por medio de ella obtuvo Sahagún para sí y para sus lectores la que designaremos *reviviscencia* integral de la vieja cultura. Consciente de esto, escribió en la *Introducción:*

> "Aprovechará mucho toda esta obra, para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido, porque vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías de parte de Dios fulminó contra Judea y Jerusalén, diciendo en el Capítulo 5º: 'yo traeré contra vosotros una gente muy de lejos, gente muy robusta y esforzada, gente muy antigua y diestra en el pelear, gente cuyo lenguaje no entenderéis ni jamás oísteis su manera de hablar; toda gente fuerte y animosa, codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestros pueblos y edificios.'

> Esto a la letra ha acontecido a estos indios, con los españoles, pues fueron tan atropellados y destruídos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros, y por gente de bajísimo quilate (como según verdad, de las cosas de policía, echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticas, sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía). En esto poco con gran trabajo se ha rebuscado; parece mucho la ventaja que hicieran, si todo se pudiera haber".[17]

Quien así —libre de todo prejuicio— llegó al conocimiento verdadero de lo que habían sido los nahuas "antes que fueran tan atropellados y destruídos ellos y todas sus cosas", cuando "echaban el pie delante a muchas naciones que tienen gran presunción de políticas", ciertamente puede decirse que supo integrar humanísticamente los varios aspectos del hombre y la cultura nahuas. Y conviene repetir una vez más que la integración de los numerosos aspectos analizados por Sahagún se llevó a cabo, gracias a su esfuerzo inicial de comprender primero la mentalidad indígena en acción, creando mitos, ideas religiosas, morales, jurídicas, educativas y aún filosóficas. Conocido ya el hombre náhuatl como creador de cultura, fue más fácil interpretar en seguida coherentemente las manifestaciones y resultados de ésta.

Tal es el primer ejemplo de integración humanista, en lo que algunos llamarían "período precientífico". Nos toca ahora pasar a mencionar la segunda gran investigación también integral, y de finalidades prácticas en relación con el hoy llamado "proceso de aculturación". Aunque tal vez parezca increíble tuvieron que transcurrir casi 350 años para que se llevara a cabo una segunda investigación auténticamente integral y humanista. Nos estamos refiriendo a los trabajos dirigidos por el Dr. Manuel Gamio, al frente de la Dirección de Antropología, respecto de la población del Valle de Teotihuacán, hace apenas unos treinta y cinco años, obviamente dentro de la época de florecimiento de varias de las ciencias sociales. Dicha investigación, en la que tomaron parte más de treinta especialistas en las varias ramas de las ciencias naturales y sociales, abarcó también —como en el caso de Sahagún— todos y cada uno de los aspectos de la vida cultural de los teotihuacanos.

Gamio, autor del plan y unificador de los varios trabajos, distinguió tres épocas fundamentales que debían investigarse: la prehispá-

---

[17] Sahagún, Fray Bernardino de, *op. cit.*, T. I., p. 29.

nica, la colonial y la contemporánea. Estudiando en su primera parte el ambiente físico-biológico del Valle, comienza luego —al igual que Sahagún y con innato criterio humanista— por allegar en cada una de las tres etapas datos acerca de lo específico del hombre teotihuacano: sus manifestaciones intelectuales de cultura, arquitectura y escultura, las relaciones entre la cultura teotihuacana y la llamada azteca, sin descuidar otras manifestaciones de cultura intelectual en el período post-teotihuacano.

Este método se aplica asimismo en el estudio de la población colonial y contemporánea de Teotihuacán. Se analizan por tanto sus ideas y costumbres, su historia política y religiosa, su organización económica, genealogía, códices y textos en náhuatl, arquitectura cristiana, etc.

Sobre una base tal de conocimientos que presentan la imagen cultural plena de los teotihuacanos a través de su evolución histórica, se pasa luego al estudio de las manifestaciones de cultura material existentes al tiempo de la investigación: las comunicaciones, sistemas de regadíos, cultivos, habitaciones, al igual que al de otros aspectos de tanta importancia como el de la organización social, económica, la propiedad de la tierra, salubridad y educación de los teotihuacanos contemporáneos.

Mas, no debe perderse de vista que toda esta presentación ordenada de datos, mantiene siempre su unidad, por el enfoque decididamente integrador que presenta el Dr. Gamio, director de la investigación, en su Introducción, síntesis y conclusiones de la investigación de la Población del Valle de Teotihuacán. Expresamente escribe allí Gamio, señalando la forma de unificar los datos aportados por los varios investigadores, así como los fines principales del trabajo:

> "Dada la heterogeneidad de los asuntos tratados, así como la diferencia de épocas a que corresponden y la de los personales puntos de vista de los redactores, creemos que podrá evitarse cualquier posible confusión exponiendo antes una ligera síntesis que anticipadamente ligue aquellos capítulos integrales y haga convergir sus postulados y conclusiones hacia un criterio unificado y armónico.
>
> Los estudios que posteriormente se exponen en esta obra y van a ser sintetizados y comentados aquí, se hicieron con dos principales objetos: 1º—Conocer las condiciones de propiedad, producción espontánea, producción artificial y habitabilidad del TERRITORIO comprendido en el Valle de Teotihuacán y deducir los medios para mejorarlas eficazmente. 2º—Investigar los antece-

dentes históricos, el actual estado físico y los diversos aspectos de civilización o cultura que presenta la POBLACIÓN del citado valle, así como los medios adecuados y factibles que deben aplicarse para procurar su mejoría física, intelectual, social y económica".[18]

Fue pues idea de quien dirigió este segundo ejemplo de investigación integral, conocer territorio y población, no con miras puramente académicas, sino "para procurar su mejoría (del hombre teotihuacano) física, intelectual, social y económica". En otras palabras, al igual que Sahagún que buscaba lo que hoy designamos como un tipo especial de aculturación (en relación con el Cristianismo), Gamio pretendió y logró en buena parte, la aculturación (en relación con la Nacionalidad Mexicana), de los pobladores del Valle teotihuacano. Esto último, gracias a las atinadas sugerencias formuladas por Gamio en pro del mejoramiento integral de los teotihuacanos.[19]

Así es como los dos ejemplos, distantes en el tiempo, pero cercanos en el método, de Sahagún y Gamio, integradores prácticos del conocimiento acerca de grupos humanos y de culturas, marcan la pauta humanista que lleva a terminar con la dispersión.[20] Tanto Sahagún como Gamio, aceptan como supremo criterio de sus trabajos la comprensión del hombre en sus aspectos formales y específicos. Para lograr esto abordan ante todo el estudio de las más importantes manifestaciones de cultura intelectual: mitos, ideas religiosas, éticas, sociales, modos de conducta, motivaciones, etc., sirviéndose con este fin de los relatos, textos y códices, hallazgos de toda índole (debe recordarse que Gamio fue quien descubrió, monumentos como el templo de Quetzalcóatl, "la ciudadela", de Teotihuacán).

Y luego, tras haber conocido al hombre en sus manifestaciones más elevadas, Sahagún y Gamio continúan analizando pormenoriza-

---

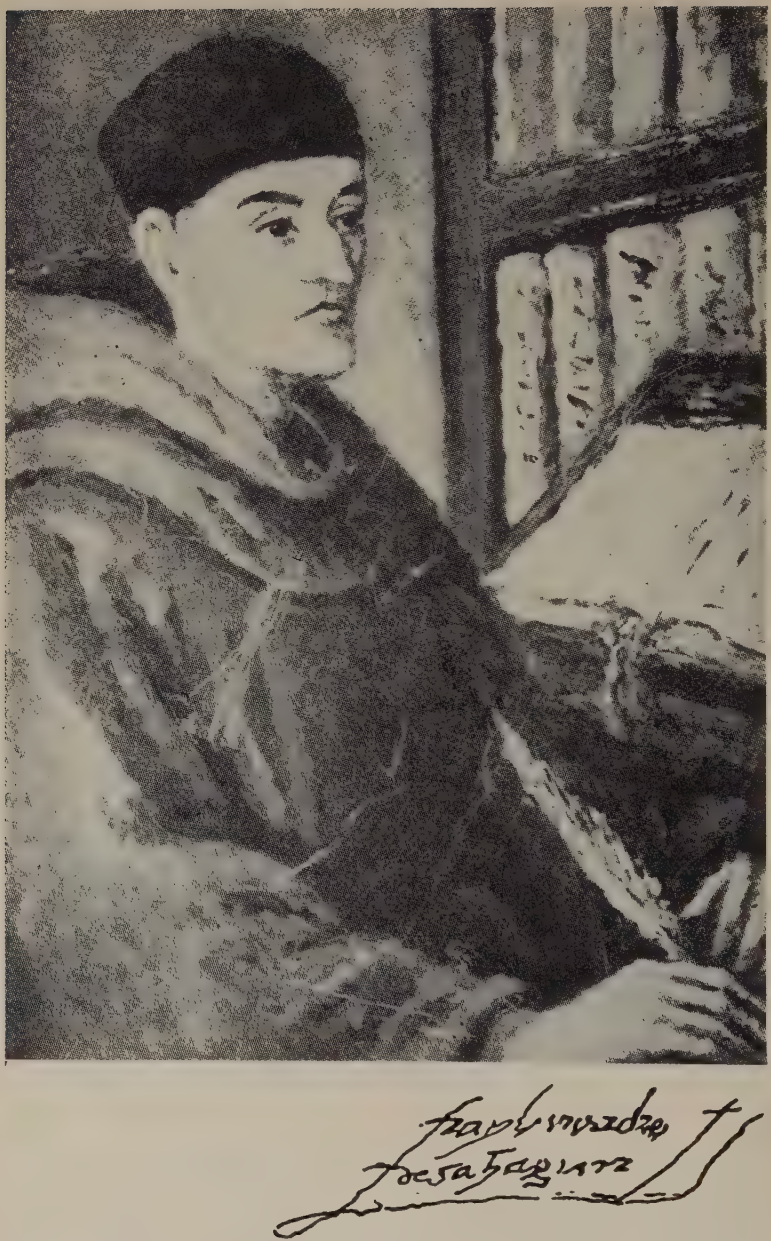
[18] Gamio, Manuel y otros, *La Población del Valle de Teotihuacán*, Direcc. de Talleres Gráficos, México 1922, T. I, p. XII.

[19] Entre las más importantes obras realizadas en favor de la población del Valle de Teotihuacán pueden mencionarse la dotación de tierras y agua, que aseguró su mejor alimentación y elevación del standard de vida; la introducción de nuevas técnicas de cultivo, el impulso dado a las industrias indígenas, la cerámica, trabajos de obsidiana, respetándose siempre los motivos e inspiración indígenas; el establecimiento de una clínica; la construcción de un teatro al aire libre, de casas rurales tipo, etc.

[20] Sería interesante hacer una comparación detallada de los métodos y resultados de los trabajos de Sahagún y de Gamio. Desgraciadamente no podemos intentarla aquí por rebasar nuestros límites. Señalamos no obstante este tema de positiva importancia.

damente los efectos materiales y sociales de su acción en el medio ambiente particular poblado por nahuas y teotihuacanos.

Tales ejemplos —con auténticas resonancias en el campo de la práctica— deben hacernos pensar seriamente en la hipótesis varias veces mencionada de Ruth Benedict y Redfield: hace falta integrar los varios aspectos del conocimiento acerca del hombre y la sociedad, por medio de la unificación de los métodos de las ciencias sociales y los de las humanidades. Cuando se logre por fin esto, trabajos como el de Sahagún y el de Gamio, con sus respectivos colaboradores, serán más frecuentes. Tal vez entonces la integración humanista habrá puesto fin a las varias formas de dispersión en el conocimiento de los seres humanos.



Fray Bernardino de Sahagún, investigador insigne de la Cultura Náhuatl.

THE CONDITIONS OF HISPANIC–PIMAN CONTACTS ON THE GILA RIVER *

by Paul H. Ezell

Sumario

Este trabajo presenta un esquema histórico del grupo indígena Pima, desde sus primeros encuentros con los españoles, hasta la guerra de México con Estados Unidos. La historia de las relaciones de estos indígenas tanto con los españoles, como con los mexicanos y los estadounidenses, tiene importancia porque su situación geográfica, a lo largo del río Gila al sur del Estado de Arizona, era estratégica por constituir la frontera primero entre dos Colonias (inglesa al norte, española al sur) y después entre dos Naciones: México y Estados Unidos. Esta situación fronteriza de los Pimas hizo que su proceso de aculturación fuera diferente del de la mayoría de los demás grupos indígenas. Con ellos no se usó nunca la fuerza, sino al contrario, gozaron siempre del favor de los que tenían el poder, que trataban de atraerse sus simpatías por conveniencia a sus intereses. Sin embargo, los Pimas se mantuvieron hasta el fin neutrales.

Tanto durante el período colonial español, como durante el mexicano después de la Independencia, los contactos con los Pimas fueron esporádicos, no continuos, en el sentido de dos grupos culturales diferentes establecidos en una misma área y viviendo en yuxtaposición. Sin embargo, manteniéndose a través de un período de tiempo lo suficientemente largo hicieron posible la transmisión de elementos culturales de los españoles y los mexicanos a los Pimas.

Cuando los mexicanos vieron en la Nación del norte una amenaza grave para el Estado de Sonora, trataron por todos los medios de asegurarse la alianza de los Pimas para que, en caso necesario, defendieran la frontera. Para reforzar su amistad con los indígenas les prometieron protegerlos en caso de que la propiedad de sus tierras se viera en peligro por la codicia de los colonos, tal como les estaba sucediendo a los indios de los Estados Unidos.

Como ya se dijo, la neutralidad que los Pimas mantenían en sus relaciones con los blancos se conservó hasta el final, pero el hecho de que los españoles, y más tarde los mexicanos, rompieran algunas de las promesas que les habían hecho, trajo como consecuencia un cambio en la actitud de los indígenas, poco favorable a los intereses hispánicos, notándose entre ellos una encubierta actitud de inclinación al lado norteamericano, aun cuando nunca llegaron a tomar las armas por ningún partido.

For the first century and a half of their exposure to European or European-influenced culture, the Pimas living along the Gila River

* This study, in its original form, comprised part of a dissertation presented to the Graduate Faculty of the University of Arizona, in partial fulfillment of the requirements for the Ph. D. degree.

in southern Arizona experienced contact with virtually only one stream of European culture. Their geographic situation and the nature of their relationships with Spanish (and later, Mexican) society to the south of them constituted an acculturation situation different from the majority of such European-Indian contacts.

The date of first contact between Spaniards and Gila Pimas cannot be determined exactly. Whether or not Marcos de Niza and Coronado encountered them cannot be ascertained with assurance from their accounts, and the interpretations and reinterpretations of their reports by historians and anthropologists have confused rather than clarified the question.

In any case, even had the two groups met in 1540, no lasting effect would have been produced if we can judge by the comparable situation among the Yumas on the Colorado River, who were visited by the Spaniards the second time after a lapse of less than a century. In 1699 Manje[1] found among the Yumas only the tradition of having been visited by Oñate and his party in 1604, Manje being told that "this captain had talked with the old Indians, who were already dead. . ." That neither Kino nor Manje recorded any similar tradition among the Gila Pimas one hundred and fifty years after they might have been visited by Niza and Coronado is suggestive, but hardly proof one way or the other.

There are grounds, however, for believing that the Gila Pimas had knowledge of the Spaniards prior to the actual arrival of the latter at the Gila River in the closing years of the 17th Century. In reading the accounts of the visits of missionaries to the settlements of the Pimas Altos generally, one is struck by the frequency with which they were met by the inhabitants performing such acts as kneeling, "placing arches, bowers of flowers, and crosses in the road and sweeping the trails."[2] These are all culture elements which may not have been part of the indigenous Piman pattern, as it was not reported for all of the Pima villages. Wherever it was reported, prior knowledge of the Spaniards and their ways could either be established or assumed. Such behavior was not reported for La Encarnación (Tusoni Moo) on either the 1694 or 1697 visit.[3] At San Andrés in 1697, however, "the excellent Captain Juan de Palacios (who had been at Santa María de Baceraca, . . .) welcomed us with all affection,

[1] Manje 1954:115. [See Bibliography for complete publication information.]
[2] Manje 1954:88.
[3] Kino 1948:I:128, 173; Manje 1954:87.

and with so many arches and crosses that they reached for more than two leagues." [4]

In addition, one is struck by the amount of travel engaged in by the Piman groups. The extent of the communication between the northern Piman peoples and the southern Pimas Bajos can only be guessed at now, but there are indications that the northerners were by no means an isolated group surrounded by unfriendly Apaches and separated from their linguistic relatives to the south by impassable barriers of distance and terrain. Until the Cerro Prieto campaign against the Seris and rebel Pimas in 1769 the area south of the Gila River and west of the Santa Cruz was not reported to have had Apache depredations. Palacios was probably accompanied by other Gila Pimas on his journey to Baceraca in Sonora. Finally, there were Franciscan missionaries from New Mexico in the Pima towns of Sonora as early as 1640.[5]

Given the existence of contact between the Gila Pimas and the Pimas Bajos, and the practice of the Gila and other Upper Pimas of making journeys south into Sonora, it is quite possible that they observed such behavior as that referred to on the part of their southern congeners when meeting the missionaries. Thus they might have carried back to the north the idea that this was the proper way in which to greet one of the robed foreigners.

The custom of traveling and visiting other groups can be shown throughout the period of Hispanic contact, and still occurs —witness the annual journey of the Pimas and Papagos to Magdalena. Repeated mention has been found of parties of Pimas, Papagos, and Maricopas traveling to the religious and governmental centers such as Dolores, Baceraca, Arispe, Ures, Tubac, and Tucson, from as early as 1697 to as late as 1851. Also, the evidently close relationship between the Sobaipuris of the San Pedro valley and those of the Santa Cruz must be kept in mind, and their drift north to the Gila River from Tucson as recorded by Anza,[6] with their implications for either direct contact of the Gila Pimas with the Spaniards, or for the transmission of elements to the Gila peoples via the Sobaipuris.

In the period from the 17th Century until 1854, the Gila Pimas were in contact with Hispanic culture elements through the Spaniards and Mexicans who visited the Gila valley, or whom the Pimas met when they went south to the mission settlements and mining centers of Sonora. In the Gila valley they met priests and soldiers, whereas,

[4] Kino 1948:173.

[5] Manso 1646 MS; Manje 1954:280-281.

[6] Anza 1770 MS.

in the settlements to the south they met not only members of the church and military, but also Spaniards and Mexicans not connected officially with either —those who were opening up the mines, and their families.

Until 1821, the Spaniards who visited the Pimas on the Gila River were either missionaries, military officers or soldiers. They were accompanied by Indian servants and guides who, coming from Piman-speaking groups in the south, could serve as interpreters. The soldiers probably included, beside Spaniards or creoles, Indians (such as Opatas) from the already reduced regions of Sonora. The missionaries and officers went as authoritative agents of church and state respectively, although in the absence of a military officer the missionary was empowered to act also as a political agent. On only one occasion, the Anza expedition of 1775, did non-authoritative agents (in the form of colonists being conducted to California) meet the Gila Pimas in their own territory. No record has been found that the Spaniards visited the Gila River solely to trade.

On the occasion of their visits to the Hispanicized settlements in Sonora, the Gila Pimas came into contact with missionaries, soldiers, non-official Spaniards, and Christianized Indians. Although there is no record of it, the number and intensity of their contacts with the non-official agents (i. e., the "ordinary citizens") of Hispanic culture were probably considerably greater there than on the Gila River. The circumstance that the records of the contacts, both on the Gila River and in Sonora, were made by officials does not mean that the Gila Pimas had contact only with them.

In respect to the Gila Pimas themselves, authoritative agents in the form of the various chiefs and village headmen seem to have been present in every contact between the Gila Pimas and the Europeans. In the majority of cases, however, non-authoritative agents were also present, as where whole villages gathered around the Europeans upon their entrance into Gila Pima villages. At Uturituc, Font noted that they were welcomed by an estimated thousand Indians "arranged in two files, the men on one side and the women on the other." [7] Even on their journeys to Sonora some private individuals may well have accompanied the chiefs as members of the deputation, despite the tendency of the European recorders to set them all down as chiefs. General Cojo sent his son as a news bearer to Tubac in 1769; [8] Antonio Azul accompanied his father to Sonora "and visited some of

[7] Font 1930:42.

[8] Anza 1769 MS.

the Mexican towns" while yet a young man with no authority.[9] Informants have told of parties going down to trade, to collect bounties on Apache scalps, or "just for the trip," unaccompanied by any person having any superordinate status.

Spanish Mission Policy

Although no mission or presidio was ever established among the Gila Pimas, the project was doubtless in mind from the time of the first contact, and conditioned the approach of the Spaniards to the Gila Pimas. "Reduction" was the term used for the process of inducing the Indian to settle in a restricted locality where the establishment of a mission was possible. Sites for missions were chosen not only with an eye to the water and arable land, but also to the accessibility of Indians. Existing large settlements of Indians were often chosen because the locality offered all the desiderata of water, land, and people for a mission or *visita* (a settlement at which a chapel was built, where the missionary visited at intervals to conduct religious instruction and services, and to marry, baptize, and bury the dead).

It was necessary to have the Indians around the mission where they could be under the eye of the missionary in order to carry out the process of reduction. There they could be taught enough doctrine to justify their baptism, aboriginal traits deemed undesirable by the missionary could be discouraged, and ways held desirable by the church and the state (as represented by the ecclesiastical and lay authorities) could be inculcated. While one of the aims of this system was admittedly income for the crown, the effort to improve the lot of the Indians according to the Spanish view is too often ignored or deprecated. Indians who had thus settled around a mission or a *visita* and had progressed far enough to have been baptized were considered as "reduced;" those still living beyond reach of the missionary and not yet thus indoctrinated were "unreduced." The term is not exactly the same as the English "civilized," because one of the essential requirements was conversion to Christianity (which to the Spaniards meant Catholicism) and baptism.

Reduction to mission life was normally made as attractive as possible to the Indians in order to persuade them to come in voluntarily rather than be herded in by force as was occasionally done. On his first visit to San Xavier del Bac (one of those chosen as a mission site for the reasons outlined above) on August 23, 1692, Kino gave

[9] Grossman 1873:411.

a good illustration of this approach. He preached Christianity to the Indians, of course, but he also gave them some background information concerning the conversion in the past of the Spaniards themselves and of the coming of the Spaniards to the new world to carry on the work. Then he dangled the bait:

> "And I showed them... how... in the land of the Pimas... there were already many persons baptized, a house, church, bells, and images of saints, plentiful supplies, wheat, maize, and many cattle and horses; that they could go and see it all, and even ask at once of their relatives, my servants, who were with me." [10]

Bernal displayed the lay military approach in 1697 at Suamaca, upon learning that some families had left the town:

> "I gave them to understand that they were obliged to live together in their pueblo, within the sound of the bell,[11] and to make their houses of earth and flat-roofed, gathering their grain in them; that they should obey their missionary father, their governor and the other officials; that they should build community houses, providing the Spaniards who stop in them with wood and what ever else is required." [12]

While there was found no such detailed statements of the mission policy of the Jesuits as the following one by Arricivita for the Franciscans, they apparently operated along much the same lines:

> "Of the temporal goods the *Visitador* ordered that the missionary fathers should take charge, and that they sould make known to the Indians the convenience and utility which they have in the sowing and cultivation of the community cornfields, in order to have insurance or as deposit of some portion of grain and provisions... These plantings which the resident missionaries solicit and have solicited each individual Indian to make, they take very little advantage of through the motives and disorders touched on lightly in the April report, for which reason they are daily supplied from the common goods, and when they work for the community the governor or alcalde orders that food be provided for those of the pueblo. All the sick are assisted with food or nourishment

[10] Kino 1948:I:122-123.

[11] The original reads: "y estar a son de campana."

[12] Bernal 1856:799-800.

proper to their infirmity; widows, aged, and incapacitated are succored in so far as the abundance or scarcity of the fruits and goods of the mission permit; and the missionary collects and cares for all the orphans. . ." [13]

About 1786 Hidalgo issued a set of Orders and General Instructions for the government of missions, consisting of one hundred specific recommendations which give a remarkably detailed picture of ideal practice at a mission.[14] In general, considerable thought was taken for the *amor propio* and physical well-being of the Indians, as well as for their moral and spiritual welfare. There were a number of proscriptive regulations against nudity of Indian women and the association of the sexes in church, work, dances, or ballgames. Instruction in reading and writing was to be an integral part of each mission program. *Pelota* [15] was to be allowed the Indians every Sunday and solemn feast day, and they were to be given seeds to use for their bets. Contests (the nature of which was not specified), dancing, and painting were to be prohibited, especially to the recently converted; liquor was to be prohibited to all, but especially to the recently converted. The old were to be cared for to keep them out of the mountain rancherias.

In so far as the official policy was effective, this attitude continued to obtain during the Mexican period, although largely nullified by lack of means, secularization of the missions, and the general unrest in Sonora.[16] And while it had no direct effect on the Gila Pimas in their own country, this was a part of the attitude they met on their visits to such places as Tucson, San Xavier del Bac, Tubac, *et al.*

Spanish Relations With The Gila Pimas

In their contacts with the Gila Pimas the Spaniards seem never to have applied the pressure, sometimes amounting to coercion, for conformance with Hispanic values which they applied upon occasion in the regions to the south. This was probably a result of their never having established themselves in the midst of the Gila Pimas and

---

13 Arricivita 1792:446.

14 Hidalgo 1786 MS.

15 Whether this was the Spanish game (much like handball) of that name, which is still played in parts of northern Mexico and New Mexico, or the Indian kicking ball race, could not be determined.

16 Bancroft 1889: II:628-692.

hence not achieving a position which enabled them to do so. Some pressure in the form of persuasion and reward was applied in the realms of religion and politics, but even that seems to have been of a mild sort. When one of his visits coincided with a *navait* ceremony, Garcés only "complained of these excesses to the governor,"[17] although drinking, especially in connection with such affairs, was deplored and discouraged to the south. Pfefferkorn, on one occasion, "broke all the jugs with a staff, and spilled the entire supply of drink,"[18] and on the following day had some of the participants publicly flogged by the village magistrate.

The Gila Pima were "informed of the mysteries of our Holy Faith," to use the oft-repeated phrase of the Spaniards, through Pima interpreters from the southern missions at first, although missionaries made the learning of Pima one of their first concerns.[19] The arrival of a Spanish party always attracted a large crowd of Indians, and messengers were occasionally sent out to nearby rancherias to convoke an assembly. Garcés[20] made use of the nightly gathering of elders, which he said the Indians called "the wheel,"[21] to preach. Baptism seems to have been held out to a few adults as a reward for sufficient acceptance of the new doctrines (and abjuration of the old beliefs?).

As far as practicable under the circumstances, Spanish colonial policy[22] was followed on the Gila River as elsewhere. "Rods of office" were presented to individuals occupying the status and functioning in the role of government officials (e.g., at Sudaisón, or San Andrés del Coaytoydag, in 1697).[23] Where the officials deemed necessary by the Spaniards did not exist the symbols of authority which were bestowed upon individuals chosen by the Indians or appointed by the Spaniards with the approval of the Indians. Significantly, the adults chosen for baptism usually were the leaders.

The Spaniards regarded the Gila Pimas as subjects and vassals of the king and hence themselves as members of the politically dominant group, but it is possible that the Gila Pimas did not have the same conception as the Spaniards of the oath of fealty they were recorded as swearing, or of a sovereignty stemming from so distant

---

17 Garcés 1900: II:439.

18 Pfefferkorn 1949:252.

19 Cañas and others 1929:232.

20 Garcés 1770 MS.

21 *Rueda* —as the Indians had no word for wheel there is some doubt about this; informants have stated that those gatherings were called simply *hömapa*, "meeting."

22 Gibson 1952:89, 123; Dunne 1955:44 footnote 18.

23 Manje 1954:90.

a source.[24] The question of social dominance or equality could hardly have arisen under the conditions along the Gila River before the last half of the 19th Century, and we have no clue to the status occupied in the frontier settlements by the Gila Pimas in this respect. Generally, the Spaniards (and Mexicans) traveling in the country of the Gila Pimas were in large parties which presumably maintained a certain amount of solidarity which kept them from complete mingling with the Indians. Garcés, however, was a notable exception; his approach seems to have been somewhat different from that of the other priests in that he supped and slept and talked with the Indians in a more intimate way than was the custom of the other Europeans.

The Jesuit Period

There was a difference in the attitudes with which the Spaniards viewed the Gila River and its people before 1767 and after that date, which is to say, a difference between the approach of the Jesuits and the Franciscans. The former focussed their attention on the reduction of the tribes to mission status with an eye for the enrichment of the crown, but their labors were performed primarily for the good of humanity as they saw it:

> "From these good beginnings we promise ourselves, by divine grace, that there will be planted and grow a fruitful Christianity with the good effect which we may hope to make sure through the docility of the nation and the unalterable fidelity which for so many years it has maintained for our Catholic monarchy and the friendship with the Spaniards who trade in these parts, from where it is more than probable that the faith will be extended to the neighboring nations. Nor shall we omit to continue acquainting the Pimas with social, civil, and political life, stopping little by little the evil customs of their paganism and barbarity, so that they may be much aided by the acts of justice, the rules and good documents left them by Captain Anssa. . ." [25]

The goals of official Spanish policy are expressed in the *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, which, as it was added to and amended, eventually ran through several editions, and furnished the basis for Indian policy in Mexico after freedom from

[24] *Cf.* Salz 1955:190 for examples of the limited "world view" of other Indian groups.

[25] Cañas and others 1929:233.

Spain.[26] Briefly, the desired end was to bring the Indians into the commonwealth, rather than to shove them aside or tolerate their existence while taking over the country. That this ideal fell short of achievement, and was ignored by many seeking wealth in mines or cattle and agriculture, was true enough, but the missionaries were the ones who had the most to do with the Indians in the beginning years of the reduction of Pimería and much of their initial success can be attributed to their implementation of the provisions of the *Recopilación.*

Whether the initial contact between the Gila Pimas and the Spaniards took place in 1640 or not, such contact probably began to occur with increasing frequency after the arrival of Kino in Sonora in 1687. As the Jesuits extended missionary activity northward, the possibility of contact in Sonora between the Spanish advanced party and the visiting Gila Pimas increased.

Between 1694 and 1700 Kino made five visits to the Gila valley. As he usually travelled with at least one other clergyman, and often with more, and with a varying number of soldiers, as well as Indian servants and interpreters the total number of Piman-European contacts, admittedly of brief duration, during that period was large in comparison to those of the past. The Europeans were observed at that time by whole settlements of people instead of by a few men who had traveled south. In fact, the intensity of the contact taking place during this time, when measured in quantitative terms, was the highest of the period of Jesuit contact and higher than any until Anza led his party of colonists to California via the Gila River. If the Gila Pima-Sobaipuri intercourse was as frequent in Kino's time as in Anza's a half-century later, then some information about the Europeans continued to spread northward as a result of such incidents as the working party from San Xavier del Bac which went to Dolores, Remedios, and Cocospera.[27] Nevertheless, the contact continued to be sporadic and of brief duration.

For a time after Kino's death there ensued a period of stagnation. According to Decorme,[28] the more distant pueblos, which had been raising stock, cultivating land, building houses and chapels, and congregating in expectation of the promised missionaries, "cooled off and began to disperse as before." Some contact, however, was evidently kept up between the missionaries and the Gila Pimas. Velarde described Campos as visiting Casa Grande on the Gila River several

[26] Bourke 1894:193-201; Ezell 1955:202-203 footnote 14.

[27] Kino 1948:II:34.

[28] Decorme 1941:II:421.

times,[29] and in connection with the solicitation of Campos for missionaries by the Hopis he was described as "known and beloved" of the dwellers along the banks of the Gila River.[30] When the project of opening up a road to Moqui was revived in 1723, a presidio (La Asunción) was proposed as a starting point to be established at the mouth of the San Pedro.[31]

In 1732 a resurgence of effort at extension of the mission frontier began, as a result of which Father Segesser was established at Bac, with Casa Grande as one of his *visitas*,[32] although there is no record available as to whether he actually carried his duty that far. In 1742 Father Keller penetrated at least as far as the Salt River in an unsuccesful attempt to reach Moqui [33] and in 1744 Sedelmayr himself made a similarly unsuccessful attempt,[34] following his journey across Papagueria to the Gila River and down it to the Colorado River. Neither of these expeditions was accompanied by a retinue of the size of that which accompanied Kino and Manje on their visits to the Gila Pimas.

Following this brief flurry of activity the Jesuits apparently gave up the effort of extension, and even may have lost some ground, for a mid-18th century report painted a pessimistic picture of Sonora as lacking colonists, cities, industries, and other necessitites, for civilization.[35] Decorme supposed that there must have been expeditions to the Gila River in 1753 and 1755, on the basis of records in a book of baptisms which listed the names of five villages on the Gila River (erroneously supposed by him to have been Maricopa, although some of the names are those of known Gila Pima locations).[36] No accounts, however, of any such journeys have been found, and personal experience with the baptismal records of the northern missions indicates that the baptisms so recorded were those of people who had come to some center, such as Bac, for that purpose. A punitive expedition may have penetrated Papaguería to the Gila River in 1758 as a consequence of a Papago uprising, but the only record is a notation by Decorme concerning a letter by Sedelmayr in the Ysleta

---

29 Velarde 1954:240.
30 Velarde 1954:264-265; Decorme 1941:II:482.
31 Decorme 1941:II:422 and map, p. 423.
32 Cañas and others 1929:229.
33 Alegre 1842:III:282.
34 Sedelmayr 1746 MS.
35 Gallardo 1750 MS.
36 Decorme 1941:II:427-428.

archives.[37] The last two Jesuits to write, Pfefferkorn and Nentuig [38] apparently never got as far as the Gila River judging from their reports, and Decorme confirms this conclusion as far as Nentuig is concerned.[39] Thus, from 1745 until the entrance of the Franciscans in 1767, no certain record of contact has been found, although it may well have continued to occur in the form of visits by the Gila Pimas to the mission centers of the south.

The Franciscan Period

As stated, the attitude embodied in the *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* continued to be held throughout the Hispanic period —from beginning to end there was at least that much continuity of approach to the Indians. After the expulsion of the Jesuits in 1767, however, new factors were introduced to influence the attitude of the Spaniards (and afterward the Mexicans) toward the Indians. The Franciscan period was marked by growing concern over dangers to New Spain from other European powers with colonies in North America, from the increasing strength and effectiveness of the Apaches, and by increasing awareness of the strategic importance of the Gila River and the Pimas thereon in the political situation developing in western North America. This view was also the one held by the Mexicans from 1821 to 1853, when the Gadsen Purchase was negotiated, and it has probably been of little consolation to either Spain or Mexico that the course of history demonstrated the accuracy with which they foresaw developments. As the 18th Century drew to a close, however, the problem of this northwestern frontier of one of her colonies could not compete with the larger problems of Spain in the world situation resulting from the War of the Spanish Succession, the revolt of the Netherlands, the increase of piracy, the revolt of the English colonies on the Atlantic seaboard, and the French Revolution. Despite the bonanza of the "bolas de plata" at Arizonac,[40] not enough easily garnered wealth in the form of gold, silver, pearls, etc., had been sent out of Sonora to interest either Madrid or Mexico in providing the means to make secure this frontier. The return which local authorities claimed might eventually come from the long-term

---

[37] Decorme 1941:II:443 footnote 29.

[38] Nentuig is now generally accepted as the author of the Rudo Ensayo (see Decorme 1941:II:461 footnote).

[39] Decorme 1941:II:463 map.

[40] Anza 1929:237-238.

investment in reducing the tribes of Pimeria was evidently too distant a goal.

Not enough colonists had been persuaded to enter the country to supplement the settled agricultural tribes, whose numbers had been diminished by epidemics. The difficulty the Spaniards had in getting colonists for Sonora is illustrated by the suggestion of Sánchez Salvador that *mujeres perdidas* be brought in as wives for male Europeans and Indians to colonize the Gila and Colorado valleys.[41] In 1764 Padre Lizasoin had thought it a good idea that all the poor, idle, and unemployed of the cities of civilized Mexico be sent out to the frontier provinces, including Sonora, as colonists.[42] At the same time the mission and mining centers now contained attractions for the raiding tribes in food supplies, weapons, clothing, and livestock which either had not previously existed or had been too scanty to make raiding profitable enough to supplant hunting and gathering and incidental horticulture as a subsistence pattern.

Thomas and Secoy have shown how widely rooted were the causes of increasing Apache raiding in northwestern New Spain.[43] The pressure upon the eastern Apaches which had been brought about by the acquisition by the Plains Indians of French and English guns and horses was transmitted through the various Apache groups to the people of Sonora. Consequently, although the expenditure for missionary labors and military forces were probably actually increased somewhat as time went on, they were inadequate to counter effectively the Apache aggression. Gallardo pointed out that whereas, according to Kino the Apaches had only penetrated as far south as Bacanuche, in 1750 they were raiding all the way into Ostimuri.[44] Bohorquez attributed the extension of Apache raiding into the western half of Sonora to the Pima revolt of 1751.[45] The disorganization resulting from the continuing hostility of the Seri and Pima rebels began the weakening of the province which was aggravated by the Cerro Prieto campaign against them in 1769. Although the Seris and Pimas were brought under control, all hope of control of the Apaches was lost as a result of that campaign.[46] The operation was carried out at the cost of so weakening the garrisons of the crescent of forts extending from Buenaventura to Tubac that the Apaches not only could cease

---

41 Sánchez Salvador 1751 MS.

42 Lizasoin 1856:699.

43 Thomas 1941:15-69; Secoy 1953, Chapter 7, *passim.*

44 Gallardo 1570 MS.

45 Bohorquez 1792 MS.

46 Baldarrain 1792 MS.

to fear the punitive expeditions which once had held them in check to some extent, but could even overrun the presidios themselves. Croix candidly informed Galvéz in 1781 that "in Sonora there is no line of presidios and... it does not have troops either." [47] As a consequence, the actual number of Apaches engaging in raids increased greatly, and with that their scope and effectiveness, while at the same time the former size of the garrisons was inadequate and could not be sufficiently increased.

With the expulsion of the Jesuits in 1767 and the entrance of the Franciscans into Pimería Alta came another period during which Gila Pima-Spanish contacts increased in number. There was a brief spurt of interest and activity on the part of the authorities which resulted in the Anza expeditions to California in 1774 and 1775-1776. Anza himself, however, had borne the cost of his first exploration of the overland route to California,[48] otherwise even that would not have been accomplished.

The total of individuals involved in some of the contacts may have been about the same as those during the visits of Kino's time, although the large retinue accompanying Anza in 1775 (two hundred and forty colonists, soldiers and priests) probably presented to the Gila Pimas more European contacts at one time than they had ever before experienced in their own villages. Other than this instance, however, the contacts on the Gila River with Europeans were apparently limited to those with one man —Garcés. During the period between his arrival at San Xavier del Bac in 1767 and his death at the hands of the Yumas in 1781 this priest visited the Gila River at least four times. He habitually traveled with only an Indian or two as company, or frequently alone. On the return trip from California in 1774 the rest of Anza's first expedition went on to Tubac, but Garcés remained behind with only one European companion — "a servant of the señor commander, who invited himself to stay." [49] Garcés, however, decided to go to the Colorado River, and left the servant with the Maricopas on the Gila River "because he would serve me rather as a burden than as an advantage, he being so timid and pusillanimous..."

One of the results of the 1775-1776 expedition to California was the establishment of the mission among the Yumas, a step in the direction of securing this frontier. Almost immediately, however, the Yuma revolt and destruction of that mission in 1781 put an end to

[47] Croix 1941:151.

[48] Ugarte 1787 MS.

[49] Garcés 1930:376.

efforts, almost even to talk of and plans for, the advancement of the frontier to the Gila and Colorado rivers, a project which had been urged since 1746 or before.

At the same time, visits of the Gila Pimas and Maricopas to the missions, presidios, and *visitas* were evidently continuing. As examples, there are the communication to Anza at Tubac in 1769 of the news of white strangers on the Colorado and that of a Pima victory over Apaches in 1773.[50] The former case is a good illustration of the facility with which news traveled through even yet unreduced Pimería Alta. The news was carried to Tubac by the son of Cojo, at that time governor of the Gila Pimas, who had heard it from the Maricopas. They, in turn, had been told by a neighboring group who were presumed by Elizondo to be the Nijora.[51]

In spite of the presidios of Tucson, Tubac, and Altar, the Apaches carried their depredations south up the Santa Cruz River into Sonora, causing the abandonment of mines, farms, and even entire towns. Spanish control of Sonora had thus reached a precarious position by 1781 and a decade later Baldarrain regarded all Sonora north of Arispe as lost to the Apache.[52] This was still the situation as described by McLean sixty-five years later:

> "They leave their families in these fastnesses and range in war parties as far as the river Yakee [*sic*] and may be said to hold military possession of the State of Sonora." [53]

After Garcés no record has been found of visits by Spaniards to the Gila River until in the 1790's. According to Alaman the fathers Bringas and Llorenti visited the Gila Pima in 1795.[54] Documents and a map, apparently relating to this expedition, are reported to exist in a private collection but have not been examined. The Anza expedition of 1775-1776, however, marked the high tide of Spanish efforts to reduce the Gila valley people although talk of such reduction, projects for both presidios and missions, continued to occupy a large portion of the documents written then. Reports were submitted to the authorities in Mexico, but the preoccupations of Spain were directed elsewhere. The trouble-shooter, Anza, had been sent to New Mexico and there was no one in Sonora with the drive necessary to

---

50 Anza 1769 MS; Urrea 1773 MS.

51 Elizondo 1769 MS.

52 Croix 1941:49; Baldarrain 1792 MS.

53 McLean 1859 MS.

54 Alaman 1825 MS.

overcome the inertia imposed by the distance of the northwestern frontier from the governmental seat in Mexico, and no money or men with which to build and man the presidios and missions. Contacts continued to occur as Gila Pimas and Maricopas continued to make their journeys to the south. The bounty for Apache scalps (three pesos in 1781) [55] probably was an added incentive for the trips.

Through all this, however, the Gila Pimas held on. While the combined populations of Tucson and San Xavier del Bac shrank from over 400 families in 1775 to only 100 in 1790 because of epidemics and Apache attacks, the Gila Pimas were not only able to retain their territory and defend their unfortified villages against the Apaches, they were able to carry out their own punitive expeditions against them. It is questionable whether the Gila Pimas realized in 1821 that they had ceased being vassals of the crown of Spain and became nominally subjects (but in practice were regarded by the Mexicans rather as allies) of the new nation of Mexico.[56]

The Mexican Period

There are fewer records available for the much shorter time of the Mexican contacts with the Gila Pimas, but they seem to indicate that contacts between the Mexicans and the Pimas on the Gila may even have been greater than those between the Pimas and the Spaniards. Although under a different political standard, the Mexicans with whom the Gila Pimas had contact essentially continued the type of contact obtaining under the Spaniards —in many cases the same individuals must have been involved. The total content of the offering of Hispanic culture had diminished and altered by that time, but the traditions remained the same. Under the Mexicans there was apparently even less pressure toward acculturation. Rewards, in the form of clothing and presents, were occasionally granted to influential persons. What impetus toward acceptance existed probably arose from desires for items (goods and techniques) seen by the Gila Pimas during their visits to the frontier settlements. Officially, the Mexicans regarded the Gila Pimas as nationals of Mexico from 1821 on, and at different times, as citizens as well.[57] Actually they came to be treated as a virtually autonomous group allied with Mexico as a result of the 1825 treaty.[58]

---

[55] Croix 1941:138.

[56] See fn. 24.

[57] Ezell 1955:211-213.

[58] Figueroa 1825b MS.

After 1821 and independence from Spain, during the years of isolation and turmoil which was Sonora's lot as a part of the state of Occidente, the contacts in their villages between the Gila Pimas and the Mexicans were probably limited to the military (which meant also government officials) who visited the Gila River. After 1831 and the establishment of a separate government in Sonora, contacts on the Gila River between the Gila Pimas and the Mexicans evidently became more frequent as Mexican traders began visiting the river and an annual fair was held there.[59] With the discovery of gold in California, Mexican emigrants began to use the Gila River route to the gold fields.

Mexican freedom from Spain in 1821 cut off even what support and encouragement had been given the northwestern frontier by the vice-regal government in Mexico, and threw the responsibility of developing the frontier on the new nation. The chaotic conditions following independence were not conducive to the accomplishment of a task which the greater resources and better organization at the disposal of Spain had been unable to achieve in a century and a quarter. Despite being thrown together under the name of the State of Occidente, Sinaloa and Sonora never accepted political unity —the inhabitants continued to regard themselves as primarily Sinaloenses and Sonorenses.[60] The government convened variously in Alamos, Fuerte, or Cosalá in Sinaloa throughout the lifetime of the state, and from 1821 to 1831 Sonora was virtually without an organized government.

During this period, when Sonora was a part of the political unit of the state of Occident, and even later as an independent state, governmental functions seem to have been largely in the hands of the military, in the person of the Comandante General, and were discharged by the officers of the presidios. Although Sonora sent deputies to the state legislature, the government was preoccupied with the affairs of Sinaloa and, except for Indian troubles, the affairs of Sonora were largely ignored. Sonoran dissatisfaction with that state of affairs resulted in the division of Occidente in 1831 and the consequent creation of Sonora as an independent state with a more centrally located government, sitting in Arispe, Ures, and finally Hermosillo.

In addition to journeys along the Gila River such as those of Romero in 1824 and Caballero,[61] Mexican influence upon the Gila Pimas was reinforced in 1825 by the negotiation of a treaty between

---

59 Gallego 1935:77; Anonymous 1849 MS; Bartlett 1854:II:255.

60 Bancroft 1889:II:635-638, 644-646.

61 Romero 1824 MS; Caballero 1825 MS.

the Mexicans, the Gila Pimas, the Yumas, and the Maricopas.[62] Afterward, Comandante Figueroa, counting on a peaceful attitude on the part of the Yumas, traveled by way of the Gila River to meet Captain Rivera, who was coming from California, at the Gila-Colorado junction. The Yumas, however, had broken the treaty by hostilities against the Maricopas within a few weeks of its ratification, and Figueroa turned back without waiting for Rivera,[63] returning south by way of the Camino del Diablo, as the route across the desert from the Gila-Colorado junction to Sonoyta, Sonora, came to be known.

This period saw the beginning of contact of the Gila Pimas with the culture of the Americans, in the visits of the fur trappers to the Gila. The nature of the contact, however, was such as to produce little change in the culture of the Gila Pimas, and the Hispanic influence continued to outweigh it. Numerous Mexicans passed along the Gila River on their way to California as emigrants during the unsettled times in Mexico following upon independence, and during the gold rush.[64] The people of the Santa Cruz and San Ignacio valleys attended the annual "fair" held on the Gila River and traders visited the Gila Pimas there at intervals. A detachment of soldiers was apparently stationed for a short time on the Gila River "to observe and harass" the passage of the American military parties,[65] althoug this practice does not seem to have been in effect when the American gold-seekers passed along the Gila.

Throughout the reorganizations necessary to set up the new nation of Mexico, and in it the state of Occidente, concern for the Indians was evident. Although the northwestern frontier had been of more immediate importance to the people of Sonora than to the larger group encompassed by Occidente, the separation of Sonora from the larger state did not produce any real change in this attitude of the Sonorenses toward the problem of the Indians as a whole and of those of the Gila River in particular. This was not altruism. Occidente, and later Sonora, found herself with an Indian population far in excess of the *gente de razón* (the "civilized people") and with little hope for European settlers to supplant them.[66]

The official attitude toward the Indians in the state of Occidente was essentially that of Spain as expressed in the Laws of the Indies, amplified and given more specific application in the laws enacted

---

62 Figueroa 1825b MS.

63 Figueroa 1825c MS.

64 Zúñiga 1948:46; Escudero 1849:142.

65 Cooke 1848:557.

66 Elias 1826 MS.

by Occidente for the elevation of the Indians of the state to the status of full members of the commonwealth.[67] Sonora continued in effect some of the code of laws enacted while it was a part of Occidente and shortly after the division created the office of "protectors of the indigenes," whose duties were to direct the Indians in all the civil affairs concerning them.[68] As these men, however, were to serve without pay it does not seem likely that they were very effective. A more meaningful move was the legislative declaration in July, 1835, of the status of the Indians, apparently made in an attempt to clarify the wording of the state constitution which made no distinction between Indians and other classes of citizens:[69] "There is no difference between the indigenes, whether under the bell [that is, reduced to missions] or now with the name of citizens. As a consequence, all shall enjoy the fruits of the lands of their respective pueblos." The "pueblos of Pimas" were exempt from the regimen imposed on the Opatas, apparently as a result of some action taken by three individual Indians (Pimas?) who were declared to be "at liberty, as well as any others of their tribe, to follow the constitutional order."[70] Although "Pimas" in this act may not have been intended to comprehend the Gila Pimas, the act is instructive in illustrating the Mexican attitude toward the non-predatory Indians.

The ideal of raising the status of the Indians no doubt fell far short of realization. This does not alter the fact that, in contrast to the attitude prevailing in the United States whereby Indians were regarded as annoying occupants of lands desired by white settlers, the Indians of Occidente and Sonora were to be protected and encouraged to remain in possession of their lands in order to build up the population of the state in default of colonists such as had settled the United States. Not that the Mexicans, any more than the Spaniards, would have been averse to colonizing the Gila and Colorado valleys at the expense of the Indians, but they had an equal lack of success in getting settlers despite repeated recommendations and proposals to that end.[71] Generally the Mexicans recognized the unlikelihood of their getting colonists to go to the frontier, and turned their attention instead to means by which the loyalty of those Indians could be insured to Sonora.

That the friendly attitude of the settled agricultural Indian nations,

---

[67] Ezell 1955.

[68] Gobierno 1835a MS.

[69] Gobierno 1835b MS.

[70] Gobierno 1835c MS.

[71] Zúñiga 1948:61-67; Uraia 1843 MS; Anonymous 1849 MS.

including the Gila Pimas, was dependant upon the security of their territory was early recognized by the Mexicans. Even before Occidente enacted the laws attempting to secure their lands to the Indians, Elías expressed an opinion which set the tone for the laws to follow:

> "The odium which the indigenes maintain toward all whites is too well and widely known. Those who observe them at close range agree that there can be no other origin than the fear that they will be despoiled of their lands. . . . Therefore, placing them in possession of their lands will destroy in them the distrust in which they live." [72]

In view of the experience of the Mexicans with the Opatas and Yaquis, for example, over land difficulties,[73] it is safe to say that the amicable relations between the Gila Pimas and the Mexicans continued until almost the end of the Mexican period primarily because the Mexicans were never able to implement their plans for colonization of the Gila valley. Had they done so, it seems almost certain that conflict would have arisen.

Besides the constant danger of the Apaches, Sonora carried over from Spanish times an increasing preoccupation with the threats to her territory represented by European nations and the rapidly expanding young nation in North America, the United States. In Sonoran eyes, Texas joined the "North Americans," the French, the British, and the Russians, as possible menaces to Mexican territory after the imprisonment of Austin in 1832 and the revolt of the Texas settlers.[74] Consequently, such occurrences as the coming of the American fur trappers to the Gila and Salt rivers, the beginning of the use of the Gila River as a route to California in the late 1820's and the visit of the U. S. Corvette "Dale" to Guaymas in 1843 enhanced the importance of the Gila valley, and the Indians living in it, to Mexico generally, to Occidente especially, and to Sonora specifically.[75]

All the aforementioned factors —Sonoran helplessness before the Apaches, failure to colonize or even establish presidios on the Gila River, a population largely Indian (concerning some of whom the Mexicans were not completely confident), and fears for her territory— combined to give the Gila Pimas a crucial importance in Mexican eyes. Whether the Mexican attitud toward them was friendly

---

[72] Elias 1826 MS.

[73] Bancroft 1889:II:651-653; Spicer 1954:27-36.

[74] Alaman 1825 MS; Zúñiga 1948:141-142.

[75] Uraia 1843 MS.

or hostile was determined in a large part by the Gila Pimas themselves. With their position on the Gila River they were on the most practicable route overland between Sonora and California —due to the nature of the terrain and the scarcity of water the direct road from Caborca to the Colorado River via Sonoyta, the Camino del Diablo, was dangerous. The Gila Pimas controlled the only source of food for men and animals on the better watered and more level northern route, and were the guarantee of that route against Apache attack. In effect, they controlled the land route to California and the peaceful use of that route depended upon them.

Because the Gila Pimas maintained the same peaceable and friendly attitude toward the Mexicans as they had toward the Spaniards, the Mexicans valued them the more highly.[76] In them was seen the necessary barricade of the northern frontier against the enemies of Mexico, Indians and white. The Mexican respect for Gila Pima military performance against the Apaches and for their social order, in comparison with the nations around them, distinguished these Indians in the Mexican view. It was this value placed by the Mexican on the Gila Pimas which caused Simón Elías González, the first governor of Occidente, to begin the negotiations with the Gila Pimas who came to Arispe which led to the treaty of September 2, 1825. This was a treaty of mutual peace and alliance, signed by José Figueroa, Comandante General of Sonora, for the Mexicans and José Gavilán, Maricopa, for the Gila Pimas, Maricopas, and Yumas, and was acknowledged by the President of Mexico.[77] This estimate of the Gila Pima nation and of the treaty so concluded may explain Zúñiga's reference to "the republic of the Gila" in his recommendations for advancing the line of presidios northward.[78]

The first evidence found so far of doubts on the part of the Mexicans regarding the good faith of the Gila Pimas appeared in 1843, although it would seem probably that the Mexicans had begun to feel uneasy three years earlier. In 1840 Gándara had begun stirring up the Yaquis and Papagos for his own ends,[79] and in 1843 he sent agitators to the northern and western Papagos and to the Gila Pimas in an effort to secure their cooperation with promises to sweep the *gente de razón* from Sonora and seize their property.[80] On the fourth

---

76 Elias 1825 MS; Comaduran 1843a MS; Comaduran 1843b MS; Velasco 1850:160-162.

77 Figueroa 1825a MS; Anonymous 1825 MS.

78 Zúñiga 1948:88.

79 Bancroft 1889:II:658-659.

80 Comaduran 1843a MS.

of March Culo Azul, General of the Gila Pimas, and Antonio, General of the Maricopas, had come to Tucson and informed Comaduran of these events and of the arrival of stolen stock on the Gila River, at the same time giving personal assurances of neutrality. Culo Azul, however, feared that the temptations would induce some of the Gila Pimas to join in the revolt, despite his efforts to restrain them. A week later, as a result of information given by a Papago arrested on suspicion of being an agitator, Comaduran dispatched an Indian of Santa Rosa (who had come with the prisoner) as an emissary to the Papago towns as far as the Gila River. He was given a paper, the contents of which were explained to him, and instructions to seek the neutrality of those Papagos. No messenger was sent to the Gila Pimas, for a rather surprising reason. Comaduran had:

> "also wanted to send another paper to the Gileños in charge of the Gov.r of the pueblito of Tucson, a man of influence with them —but he in good faith excused himself on acct of ill-health, adding that he feared his parientes, because they were very savage, the interpreter saying he would feel safer among the Apaches." [81]

Although Comaduran believed the Gila Pimas were in revolt, no specific hostile actions were ever attributed to them, and the uprising was brought to an end in the following year without any evidence that the Gila Pimas had actually participated.[82] That they did not in fact join in the uprising is the more probable in view of their later refusal to join either the Mexicans or the Americans. Their stand seemed to have been one of neutrality in those internecine struggles in Sonora, rather than any partisanship. Their governor, Culo Azul, expressed the attitude that they "should keep their arms for use ag.t their enemies the Apaches." [83] This is in agreement with their suggestion to Font in 1775 "that the Spaniards should live on the Gila River, for then the soldiers could fight with them against the Apaches." [84]

When the American army reconnaissance parties passed through northern Sonora in 1846 Comaduran made an effort to secure the aid of the Gila Pimas in action against the Americans. The policy of neutrality, however, was again observed insofar as the Gila Pimas refused to join the Mexicans in any military action against the Amer-

[81] Comaduran 1843b MS.
[82] Bancroft 1889:II:661; Velasco 1850:160.
[83] Comaduran 1843a MS.
[84] Font 1930:34.

icans, and informed the Americans that they had no wish to get involved in the struggle — "the Pimo [*sic*] chief said... his men should not fight that they never had shed the blood of any white man..." [85] The Indians departed from a completely neutral stand, however, when the Gila Pima leader, in response to "a threatening demand" for the mules and goods left for Cooke by Kearney, refused to deliver them to the Mexicans "and expressed his determination to resist, by force, any attempt to take them." [86] In the light of their reputation with the Mexicans for honoring contracts and obligations,[87] their behavior might be interpreted as adherence to principles rather than partisanship toward the Americans. Nevertheless, later statements of the Gila Pimas suggest that they were not at all unwilling to see the Americans come:

> "They represented to the Major... they were exceedingly anxious to see the white men come and live amongst them to teach them how to make corn, big horses and *everything* they did. How long before they were coming? How many moons? and such questions." [88]

They appear to have welcomed rather than resented the final change in the Hispano-Gila Pima contact continuum brought about by the war between Mexico and the United States, the Treaty of Guadalupe Hidalgo, and the Gadsen Purchase, which terminated the political relationship.

BIBLIOGRAPHY

Alegre, P. Francisco Javier
1842. *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España...* Three volumes. J. M. Lara. Mexico, D. F.

Anza, Juan Bautista de
1929. Letter to Crespo. *In:* "Pimería Alta After Kino's Time," by George P. Hammond. *New Mexico Historical Review.* Vol. IV, N° 3, pp. 237-238. Albuquerque, New Mexico.

Arricivita, P. Fr. Juan Domingo
1792. *Crónica Seráfica y Apostólica del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro.* Segunda Parte. Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros. México, Nueva España.

---

[85] Bigler 1872 MS.
[86] Cooke 1848:557.
[87] Zúñiga 1848:10; Escudero 1849:142; Anonymous 1849 MS.
[88] Couts 1848 MS.

Bancroft, Hubert Howe

1889. *History of the North Mexican States and Texas.* Two volumes. The History Company, Publishers. San Francisco, California.

Bartlett, John Russell

1854. *Personal Narrative of Explorations and Incidents in Texas, New Mexico, California, Sonora and Chihuahua.* Two volumes. D. Appleton and Company. New York, N. Y.

Bernal, Cristóbal Martín

1856. Diario de... *In:* "Relación del estado de la Pimería, que remite el padre visitador Horacio Polici, 1697." *Documentos para la Historia de México.* Serie III, Tomo I, pp. 798-809. Compiled by Fr. Francisco García Figueroa. México, D. F.

Bourke, John G.

1894. "The Laws of Spain in Their Application to the American Indians." *American Anthropologist,* o. s., Vol. 7, pp. 193-201. Washington, D. C.

Cañas, Father Visitor Cristóbal de, and others

1929. Report of the founding of the three missions in Pimería, ... *In:* "Pimería Alta After Kino's Time," by George P. Hammond. *New Mexico Historical Review,* Vol. IV, Nº 3, pp. 227-235. Albuquerque, New Mexico.

Cooke, Philip St. George

1848. "Report of ... his March from Santa Fe, New Mexico, to San Diego, Upper California." *In: Notes of a Military Recconnaissance,* by William H. Emory, pp. 551-562. Wendel and Van Benthuysen, Printers. Washington, D. C.

Croix, Teodoro de

1941. "Report to Gálvez, 1781." *In: Teodoro de Croix and the Northern Frontier of New Spain, 1776-1783.* University of Oklahoma Press. Norman, Oklahoma.

Decorme, Gerard

1941. *La Obra de los Jesuítas Mexicanos Durante la Época Colonial, 1572-1767.* Two volumes. Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos. México, D. F.

Dunne, Peter Masten

1955. *Jacobo Sedelmayr, Missionary, Frontiersman, Explorer in Arizona and Sonora.* Arizona Pioneers' Historical Society. Tucson, Arizona.

Escudero, José Agustín de

1849. *Noticias Estadísticas de Sonora y Sinaloa.* Tipografía de R. Rafael. México, D. F.

Ezell, Paul H.

1955. "Indians Under the Law — Mexico, 1821-1847." *América Indígena,* Vol. XV, Nº 3, pp. 199-214. México, D. F.

Font, Fr. Pedro

1930. "Diary ..." *In: Anza's California Expeditions*, translated and edited by Herbert E. Bolton, Vol. IV. University of California Press. Berkeley, California.

Gallego Hilario

1935. "Reminiscenses of an Arizona Pioneer." *Arizona Historical Review*, Vol. VI, Nº 1, pp. 75-81. University of Arizona with the cooperation of Arizona Pioneers Historical Society. Tucson, Arizona.

Garcés, Fr. Francisco

1900. *On the Trail of a Spanish Pioneer.* Two volumes. Translated and edited by Elliot Coues. Francis P. Harper. New York, N. Y.

1930. "Diary..." *In: Anza's California Expeditions*, translated and edited by Herbert E. Bolton, Vol. II, pp. 375-392. University of California Press. Berkeley, California.

Gibson, Charles

1952. *Tlaxcala in the Sixteenth Century.* Yale University Press. New Haven, Connecticut.

Grossman, F. E.

1873. "The Pima Indians of Arizona." *Smithsonian Institution Annual Report, 1871*, pp. 407-419. Washington, D. C.

Kino, Fr. Eusebio Francisco

1948. *Kino's Historical Memoir of Pimería Alta.* Translated and edited by Eugene Bolton. Two volumes. Second edition. University of California Press. Berkeley, California.

Lizasoin, Padre Tomás Ignacio

1856. "Informe del... Sobre las Provincias de Sonora y Nueva Vizcaya." *Documentos para la Historia de México*, Serie III, Tomo I, pp. 683-702. Compiled by Fr. Francisco García Figueroa. México, D. F.

Manje, Juan Mateo

1954. *Unknown Arizona and Sonora, 1693-1701; Luz de Tierra Incógnita, Part II, by Captain Juan Mateo Manje.* Translated and edited by Harry J. Karns. Arizona Silhouettes. Tucson, Arizona.

Nentuig, P. Juan (see "Rudo Ensayo")

Pfefferkorn, P. Ignaz

1949. *Pfefferkorn's Description of the Province of Sonora.* Translated and edited by Theodore E. Treutlein. University of New Mexico Press. Albuquerque, New Mexico.

Rudo Ensayo by an Unknown Jesuit Padre

1951. Republished from Buckingham Smith translation, American Catholic Society, Philadelphia, 1863. Arizona Silhouettes. Tucson, Arizona.

Salz, Beate R.

1955. "The Human Element in Industrialization: A Hypothetical Case

Study of Ecuadorian Indians." *American Anthropologist*, Vol. 57, N° 6, pt. 2, Memoir 85. Menasha, Wisconsin.

Secoy, Frank Raymond
1953. "Changing Military Patterns on the Great Plains 17th Century Through Eearly 19th Century." *Monographs of the American Ethnological Society*, N° XXI. Locust Valley, New York.

Spicer, Edward H.
1954. "Potam: A Yaqui Village in Sonora." *American Anthropologist*, Vol. 56, N° 4, Pt. 2, Memoir 77. Menasha, Wisconsin.

Thomas, Alfred Barnaby
1941. *Teodoro de Croix and the Northern Frontier of New Spain, 1776-1783.* University of Oklahoma Press. Norman, Oklahoma.

Velarde, P. Luis
1954. Part Three. *In: Unknown Arizona and Sonora, 1693-1701; Luz de Tierra Incógnita by Captain Juan Mateo Manje*, translated by Harry J. Karns, pp. 221-267. Arizona Silhouettes. Tucson, Arizona.

Velasco, José Francisco
1850. *Noticias Estadísticas del Estado de Sonora.* Imprenta de Ignacio Cumplido. México, D. F.

Zúñiga, Ignacio
1948. *Rápida Ojeada al Estado de Sonora...* Aportación Histórica, Segunda Serie. México, D. F.

UNPUBLISHED WORKS

Alamán, Lucas
1825. MS no title — memorial on the Gila Pimas and Maricopas. México, 1825. Archivo Militar. México, D. F.

Anonymous
1825. MS no title — memorandum from the office of the President of Mexico. México, 1825. Archivo Militar. México, D. F.

Anonymous
1849. MS no title — to Presidente de la Junta de Colonización e Industria. Ures, September 13, 1849. Archivo Histórico del Estado, Museo y Biblioteca del Estado. Hermosillo, Sonora.

Anza, Juan Bautista de
1769. MS no title — to Governor Juan de Pineda. Tubac, August 2, 1769. Biblioteca Nacional, Archivo Franciscano, Provincias Internas, Sinaloa y Sonora, Carp. 253/931. México, D. F.

1770. MS no title — to Governor Juan de Pineda. Tubac, May 1, 1770. Biblioteca Nacional, Archivo Franciscano, Provincias Internas, Sinaloa y Sonora, Carp. 253/931. México, D. F.

Baldarrain, D. Luis María

1792. *Informe... al Yntendente Gou.or Brigadier D. Henrique de Grimarest.* Alamos, March 31, 1792. Biblioteca Nacional, Archivo Franciscano, Provincias Internas, Carp. 136/814. México, D. F.
MS

Bigler, Henry William

1872. *Diary of a Mormon in California.* Brigham City, 1872. Bancroft Library. Berkeley, California.
MS

Bohorquez, D. Juan María de

1792. *Informe... al Yntendente Gou.or... D. Henrique de Grimarest.* R.l de la Purísima del Aygame, April 2, 1792 Biblioteca Nacional, Archivo Franciscano, Provincias Internas, Sinaloa y Sonora, Carp. 137/815. México, D. F.
MS

Caballero, José de

1825. *Estadística del Estado Libre de Sonora y Sinaloa...* Mazatlán, 1825. Bancroft Library. Berkeley, California.
MS

Comaduran, Antonio

1843a no title — to Col. Elías, second in command of the Comandancia General. Tucson, March 5, 1843. Translated in summary *in: Documents for the history of Sonora, 1784-1863,* Vol. III, by Alphonse Louis Pinart. Bancroft Library. Berkeley, California.
MS

1843b no title — to Col. Elías, second in command of the Comandancia General. Tucson, March 12, 1843. Translated in summary *in: Documents for the history of Sonora, 1784-1863,* Vol. III, by Alphonse Louis Pinart. Bancroft Library. Berkeley, California.
MS

Couts, Cave Johnson

1848. *Diary of a March to California.* Bancroft Library. Berkeley, California.
MS

Elías González, Simón

1825. no title — file of correspondence with the Secretario de Estado y del Despacho de la Guerra y Marina, México. Arispe, 1825. Archivo Militar. México, D. F.
MSS

1826. no title — recommendations regarding Indian population. Gobierno del Estado de Occidente, Nº 46. Fuerte, August 11, 1826. Archivo Militar. México, D. F.
MS

Elizondo, Domingo

1769. *Relación de la noticia q.e comunicó el Governador de los Yndios Gentiles del Río Gila al Presidio de Tubaca.* Pitic, September 21, 1769. Archivo General de Indias, Audiencia de Guadalajara, 104-6-14. Seville. Microfilm in Bancroft Library. Berkeley, California.
MS

Figueroa, José

1825a. no title — file of correspondence with the Secretario de Estado y del Despacho de la Guerra y Marina, México. Arizpe, 1825. Archivo Militar. México, D. F.
MSS

1825b. MS no title — letter to Secretario de Estado y del Despacho de la Guerra y Marina. México. Arizpe, September, 6, 1825. Archivo Militar. México, D. F.

1825c. MS no title — diary of his expedition to the junction of the Gila and Colorado rivers. October, 1825. Archivo Militar. México, D. F.

Gallardo, Joseph Raphael Rodriguez

1750. MS *Informe... del estado... de Sinaloa y Sonora...* México, August 12, 1750. Archivo General de la Nación, Provincias Internas, Tomo 29. México, D. F.

Garcés, Fr. Francisco

1770. MS *Diario que se ha formado por el viaje hecho al Río Gila...* San Xavier del Bac (no date). Archivo General de la Nación, Historia, Tomo 396. México, D. F.

Gobierno Supremo del Estado de Sonora

1835a. MS *Decreto Nº 61.* Arizpe, Sonora, June 10, 1835. Arizona Pioneers' Historical Society. Tucson, Arizona.

1835b. MS *Decreto Nº 78.* Arizpe, Sonora, July 22, 1835. Arizona Pioneers' Historical Society. Tucson, Arizona.

1835c. MS *Decreto* [no number]. Arizpe, Sonora, July 25, 1835. Arizona Pioneers' Historical Society. Tucson, Arizona.

Hidalgo, R. P. Fr. Miguel

1786? MS *Ordenes y Ynstrucciones generales... hecha por el para q.e arreglados a ellas goviernen sus Misiones en lo sucesivo.* Bancroft Library. Berkeley, California.

Manso, Fr. Thomas

1646. MS no title — memorial to the Viceroy. Mexico, May 8, 1646. Biblioteca Nacional, Archivo Franciscano, Provincias Internas, Nuevo México, Carp. 11/423. México, D. F.

McLean, Thomas F. M.

1859. MS no title — letter to Sylvester Mowry. Tucson. December 25, 1859. Records of the Bureau of Indian Affairs, U. S. National Archives. Washington, D. C.

Romero, José

1824. MS no title — letter to Mariano de Urrea, Governor of Sonora. San Gabriel, California, April 6, 1824. In private possession.

Sánchez Salvador, Fernando

1751. MS *Representación... a... la Rl. Junta de Guerra... la execusion de conqta. y Poblacion del Rio Colorado y Gila...* México, May 15, 1751. Archivo General de Indias, Audiencia de Guadalajara. Seville. Microfilm in Bancroft Library Berkeley, California.

Sedelmayr, P. Jacobo

1746. *Relación que hizo... a Solicitar operarios para fundar Misiones en*

MS *los Ríos Jila, y Colorado...* México, February, 1746. Arizona Pioneers' Historical Society. Tucson, Arizona.

Ugarte y Loyola, Jacobo

1787. no title — letter to the Marqués de Sonora. Chihuahua, February 1,
MS 1787. Archivo General de la Nación, Provincias Internas, Tomo 250. México, D. F.

Uraia, José

1843. no title — letter to Ministro de la Guerra y Marina, México. Guay-
MS mas, May 18, 1843. Centro de Historia, Castillo de Chapultepec. México, D. F.

Urrea, Bernardo de

1773. no title — letter to Viceroy Bucareli. Horcasitas, October 6, 1773.
MS Archivo General de la Nación, Provincias Internas, Tomo 82. México, D. F.

Indígenas de Cuzco, Perú.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

HOPI HEARINGS, Report of a Special Team appointed by Glenn L. Emmons, Commissioner of Indian Affairs. Published by the Bureau of Indian Affairs, Department of Interior, Washington, D. C., 1955. 412 pp.

As in all Indigenous cultures where a dominant power imposes acculturation, a tribe is usually divided sharply between traditionalists and so-called progressives. This conflict is very intense and poignant among the Hopi Indians who live in twelve villages atop arid mesas near the Gran Canyon of upper Arizona —a tribe completely surrounded by the vast Navajo Reservation whose 80,000 inhabitants are dedicated chiefly to land corroding sheep raising practices. It takes 80 sheeps to support one human being but the land it takes to support those 80 sheeps can also support 80 humans; if the Navajo practiced intensive gardening as well as the Hopi, their vast land base would support several times its present numbers and there would be no need for them to crowd the 4,500 Hopi who have already been reduced into an area one-sixth of their Executive Order Reservation or onto a present land base of 1,000 square miles. A no less drastic pressure has come in recent years from uranium hunters who claim abundant resources of uranium under the Hopi jurisdiction.

The traditionals are determined to hold on to their Way of Life at any price. Never having been at war with the United States government nor having signed any treaties, the Hopi claim legal autonomy. Apart from the consistent betrayal and incomprehension by the Paleface of the sacred Hopi traditions, the traditional Hopi has abundant evidence why he must firmly maintain his position. He has also had to struggle against the Tribal Council composed of a younger generation with a new mentality.

However engulfing seems to be the cultural crisis facing the traditionals, they remain poised, courageous and unembittered. In contrast, the observer of deculturation and disintegration —social and personality— is impressed by the anxiety, jealousy and confusion apparent among the so-called progressive leadership. A reading of their testimony in this record supports this judgment.

Expressing a deep concern they have felt as guardians of their tribal traditions, a group of traditionals under Katchongva of Hotevilla village last year raised enough money to make a last appeal to the Commissioner of Indian Affairs in Washington. They took with them more than thirty "grazing permits" —issued to Hopi by the Bureau of Indian Affairs allegedly to protect Hopi land from overgrazing. Their intent was to leave these "permits" with the Commis-

sioner. On the basis of the Commissioner's promise that he would send a personally appointed investigating team to Hopiland to take testimony from all villages, these traditional leaders acquiesced temporarily to the Commissioner's pleas to retain their "grazing permits" until the team made its report back to the Commissioner. The result of the hearings, held July 15 to 30, 1955, is a massive 412-page stenographic report, *Hopi Hearings*, issued by the Bureau of Indian Affairs, Department of the Interior, Washington D. C. Voluntary testimony was taken in all villages except Oraibi which declined stating that it had previously given its testimony to other competent sources.

The value of this document is that it makes public some of the more pertinent traditional history and values of the tribe as well as demonstrate the objections to the Commissioner's decision. Again, it reveals the bitter conflict that has divided the Hopi among themselves and clarifies the nature of the land crisis for which the encroaching Navajo are mere symbols of culpability. The leading spokesman of the traditionals, Chief Katchongva, is here revealed in his great and intellectual stature, dwarfing by the force of his character the protesting progressive leadership. He is a leader from whom more will be heard.

The only tangible result of the *Hopi Hearings* that consumed two weeks of testimony and reams of paper was the government's recognition of the so-called Tribal Council as the official governing body of the Hopi Tribe, thus violating traditional government based on village autonomy and clan chieftainship. But the Tribal Council, even before it was official recognized, consistently gave tribal consent to projects which destroyed traditional cohesion of the tribe: endorsing the destruction of tribal shrines sacred to the traditionals; hiring a lawyer to be determined by a special three-judge court of the three-quarters of the so-called Hopi Reservation now occupied by the Navajo with the sanction of the Indian Bureau —for which special enabling legislation, S.4086, was introduced in the last session of Congress (S.4086 passed the Senate on July 16 by voice vote and reached the House on the unanimous consent calendar on July 23 and July 26 but was objected to both times); permitting other projects such as roads through villages which symbolize to the traditionals a hiatus in their religion and threat to tribal existence.

In reading the *Hopi Hearings* one is not convinced that the so-called Progressives are all progressives. The more basic question is lightly evaded: Progress for or to what? The blurred issues seen by the so-called Progressives in the Hopi tribe as revealed in this

testimony, are in stark contrast to the vision of traditionals who raise the real issues in the context of personal and social values.

George Yamada.

LA POBLACIÓN DE VERACRUZ, por *Felipe Montemayor*. Gobierno de Veracruz, 1950-1956. 78 pp., 6 mapas y varias gráficas.

Se trata de un resumen de la obra *Antropología Física de Veracruz*, de Johanna Faulhaber, editada en dos tomos por el mencionado Gobierno. Por la forma clara de exposición y los recursos gráficos, cubre su finalidad que es la de divulgar, entre un público no especializado, los datos contenidos en la obra matriz.

La obra está dividida en cuatro partes. Las dos primeras se refieren al fondo histórico y la división etnográfica actual de la población veracruzana, concluyendo que, sobre una población predominantemente macromayense, se produjo el mestizaje con distintas corrientes migratorias desde la época prehispánica y se cataloga a Veracruz como una entidad netamente mestiza donde el 20 % de la población es indígena. Es de criticarse que en la gráfica respectiva aparezca el grupo totonaco como una cuña, cuando que se trata de una importante evolución local. Asimismo, que no se haya expresado el criterio seguido para considerar el porcentaje de población indígena.

La tercera parte se refiere al estudio físico que constituye el objetivo principal de la obra. Dicho estudio se realizó midiendo 17 series masculinas y 17 femeninas, cada una integrada por 100 individuos. La selección de las mismas se hizo tomando como guía, en su mayor parte, la división etnográfica del Prof. José Luis Melgarejo Vivanco. En esta parte, los caracteres fisiológicos y descriptivos son tratados con la brevedad que se merecen, mientras que los somatométricos sirven de guía para las escasas consideraciones que sobre la materia realiza el autor, concretándose a exponerlos en forma objetiva.

La exposición resulta didáctica. Antecedida de breve explicación cada medida, expresada en su media aritmética, figura al lado de cada serie correspondiente. Las series enlistadas conforme a sus valores obtenidos de menor a mayor, se visualizan mejor cuando se expresan en gráficas que permiten de inmediato hacer las comparaciones. También en forma enlistada se presentan los índices, algunos de los cuales quedan expresados en gráficas.

Entre las pocas consideraciones interesantes de la obra se encuentra que, a pesar de que las estaturas y pesos más bajos corresponden a las series indígenas, no existe una deficiencia ponderal en

todas ellas, habiendo algunas que exceden a las urbanas y otras en que puede hablarse de clara deficiencia. Aunque a simple vista puede observarse cuando existe deficiencia en un grupo, resulta importante que pueda ser comprobada por medio de la Antropología Física. Esta es, a nuestro parecer, una de las aplicaciones prácticas de la obra, que permite enterarnos de cuáles son los grupos que requieren una atención inmediata. Con respecto al índice esquelético resulta que la mayoría de las series indígenas están constituídas por braquisquelos. Hubiera sido muy interesante que al autor resumista expresara al público no especializado, a quien está dirigida la obra, las causas de tal situación. También hubiera sido necesaria una explicación sobre las causas por las cuales no se encuentra ninguna serie cuya media aritmética quede comprendida en la clase dolicocéfala, predominando la braquicefalia, y si esto es o no de trascendencia. La obra se limita a exponer y el público no especializado no acierta a encontrar los resultados prácticos del estudio realizado.

La contribución original del autor resumista consiste en agrupar las series en un cuadro que llama de *doble entrada*, con lo cual establece dos grupos a partir de un tipo medio, empleando para el caso un método que esboza a grandes rasgos. De estos dos grupos colocados en extremos opuestos, uno de ellos es el *complejo indígena*, representado por los macromayenses (huastecos, totonacos y tepehuas), nahuas de Chiconamel, otomíes. El opuesto es el complejo *criollo-mestizo*, representado por Jalapa, Veracruz, Alvarado, La Antigua, inmigrantes franceses e italianos y en menor grado Córdoba. El tipo intermedio que comparte rasgos comunes con los dos complejos, se encuentra representado por los náhuas de Pajapan, Zongolica y Huatusco y también popolucas. Al respecto, resulta interesante comprobar que el complejo indígena se encuentra en una zona perfectamente localizada en el Norte de la entidad, que hasta la fecha ha permanecido casi aislada en su totalidad. El complejo opuesto corresponde al Centro del Estado y el tipo intermedio comprende dos series vecinas en el Sur de la entidad y dos en la región Central. Es factible suponer que el complejo indígena se mestizará y la diferenciación de los grupos será más difícil de establecer. El autor en una de sus conclusiones, que integran la cuarta parte de la obra, habla de un mestizaje que alcanzará su etapa superior con pérdida de su selectividad, al dispersarse y perder significado las características de los grupos establecidos.

En general, la obra por su método de exposición resulta didáctica y enteramente descriptiva. Es justo destacar la amplia comprensión del Gobierno del Estado al patrocinar, por primera vez, estudios de

este tipo, cuyas aplicaciones prácticas están por determinarse, pues en la obra no quedan destacadas.

Roberto Williams.

PUNYARO. Estudio de Antropología Social y Cultural de una Comunidad Indígena y Mestiza, por *Gonzalo Rubio Orbe.* Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1956, 422 pp.

Nos envía Gonzalo Rubio Orbe su más reciente estudio, publicado por la benemérita Casa de la Cultura Ecuatoriana, de Quito, acerca de los principales aspectos de la cultura material e intelectual de la comunidad mestiza e indígena de Punyaro, situada al sur de la provincia de Imbabura.

Ante todo, debemos notar que se trata de un trabajo concebido y realizado con verdadera solvencia científica. Desde un principio se pone de manifiesto el enfoque integral que quiso dar Rubio Orbe a su investigación. Aprovecha para esto trabajos y estudios anteriores y sobre todo su contacto personal con el medio social y físico de Punyaro. Su mero empeño de presentar integralmente el panorama cultural de Punyaro, despierta profundo interés, ya que viene a situar su trabajo dentro de la corriente de investigaciones propuestas reiteradamente por el *Instituto Indigenista Interamericano.*

Si bien es cierto que Rubio Orbe no pudo contar con la cooperación de un equipo de especialistas en las varias ciencias sociales y aun de técnicos para estudiar el medio ambiente geofísico y climatológico, logró superar hasta donde es posible esta inevitable limitación, sirviéndose, como ya se dijo, de otros estudios y observaciones anteriores.

En la primera parte de su libro estudia Rubio Orbe los principales aspectos de la vida material, tales como el medio geográfico, la historia de Punyaro, lo relativo a la vivienda, vestidos, alimentación, propiedad de la tierra, industrias, oficios, salubridad, etc. La segunda parte se consagra por entero a algunos aspectos fundamentales de la cultura intelectual: el carácter de los habitantes de Punyaro los indios y los mestizos, la educación, artes, lengua, delincuencia, religión, etc. En la tercera parte ensaya un enfoque de los factores ya estudiados, vistos ahora en su integración social y política. Finalmente, en la cuarta y última parte, acertadamente señala cuáles son las principales necesidades de la comunidad de Punyaro, respecto de los diversos puntos estudiados de cultura material e intelectual.

En esta forma imprime Rubio Orbe un sentido práctico a todo su estudio, ya que alejándose de cualquier frío academismo, lo dirige

a lograr la elevación y el mejoramiento integral de los habitantes indígenas y mestizos de Punyaro. Creemos, por consiguiente, que tanto por su enfoque general, como por las valiosas sugerencias que presenta el libro de Rubio Orbe, está llamado a marcar un rumbo en las investigaciones y trabajos indigenistas en favor de otras comunidades semejantes del Ecuador.

Miguel León Portilla.

Problemas de

HIGIENE *y* SALUBRIDAD

Siendo el aspecto sanitario uno de los problemas más importantes en la obra indigenista, el Instituto ha publicado una serie de trabajos y manuales cuya constante demanda ha hecho necesarias varias reimpresiones.

El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales, por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY, 1954. 148 pp. México: $ 4.40. Otros países: Dls. 0.35.

Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales", por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90. Otros países: Dls. 0.15.

Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives, by LEO ELEOSSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. México: $ 5.00. Otros países: Dls. 0.40.

Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives, by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 Otros países: Dls. 0.25.

•

Para cualquier pedido, dirigirse a:

Instituto Indigenista Interamericano

NIÑOS HÉROES 139 MÉXICO, D. F.

Monografías sobre

GRUPOS INDIGENAS

Resultado de experiencia fecunda son las monografías, en las que se señalan los métodos seguidos en los varios proyectos desarrollados en el Continente en favor de la población indígena. Por otra parte, estas monografías, fruto de investigaciones de primera mano, son también ayuda inapreciable para el mejor conocimiento de los respectivos grupos indígenas.

Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México, por MANUEL GAMIO. 1946. 46 pp. y 3 mapas. México: $ 4.00. Otros países: Dls. 0.50.

Indios do Brasil, por AMILCAR BOTELHO DE MAGALHÃES. 1947. 96 pp. México: $ 5.00. Otros países: Dls. 0.60.

La Piedra Mágica, Vida y Costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia, por GUSTAVO ADOLFO OTERO. Interesante estudio folklórico de este grupo etnográfico del Altiplano. 1951. XX + 292 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 20.00. tOtros países: Dls. 2.00.

Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research, by LAURA THOMPSON. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 20.00. Otros países: Dls. 2.00.

Project being developed by Unesco and the Interamerican Indian Institute in the Mezquital Valley (Report, 1951), por MANUEL GAMIO. 1952. 12 pp. México: $1.00. Otros países: Dls. 0.15.

La Mujer Cuna de Panamá, por REINA TORRES DE IANELLO. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. VIII + 56 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 5.00. Otros países: Dls. 0.50.

Para cualquier pedido, dirigirse a:

Instituto Indigenista Interamericano

NIÑOS HÉROES 139 — MÉXICO, D. F.

14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597.* Tomo II. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 412 pp. 1953. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales,* por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY. 1954. 148 pp. México: $ 4.40 — Otros Países: Dls. 0.35.
16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales",* por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90 — Otros Países: Dls. 0.15.
17. *Legislación Indigenista del Ecuador.* Recopilación de ALFREDO RUBIO ORBE. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
18. *Legislación Indigenista de Guatemala.* Recopilación de JORGE SKINNER-KLÉE. México, 1954. 135 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Índice Bibliográfico General (1875-1952),* por JUAN COMAS. México, 1954. LXXXIV + 224 pp. y 16 láminas. México: $ 20.00. — Otros Países: Dls. 2.00.
20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953),* preparados por MIGUEL LEÓN PORTILLA. 1954. 196 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
21. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.40.
22. *Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
23. *Programas de Salud en la Situación intercultural,* por GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, 1955. 191 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 90.
24. *Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador* (27 de junio a 2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00 — Otros Países: Dls. 0.10.
25. *Legislación Indigenista de Chile.* Recopilación de ÁLVARO JARA. México, 1956. 128 pp. México: $ 6.00 — Otros Países: Dls. 0.75.
26. *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes,* por MIGUEL LEÓN PORTILLA. Prólogo de Ángel Ma. Garibay K. 1956. XVI + 344 pp. México: $ 25.00. Otros Países: Dls. 2.50.
27. *La Mujer Cuna de Panamá,* por REINA TORRES DE IANELLO. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. VIII + 56 pp. México: $ 5.00 — Otros países: Dls. 0.60.
28. *Principales aportaciones indígenas precolombinas a la cultura universal,* por JUAN COMAS. 1957. 56 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 5.00 — Otros países: Dls. 0.60.

EDICIONES ESPECIALES
DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

1. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial,* por Luis Chávez Orozco. 1943. 61 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
2. *Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México,* por Manuel Gamio. 1946. 46 pp y 3 Mapas. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
3. *The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: Interrelationships in a Medical Program,* por Michel Pijoan. 1946. 54 pp. (Agotado).
4. *Índios do Brasil,* por Amílcar Botelho de Magalhães. 1947. 96 pp. México: $ 5.00 — Otros Países: Dls. 0.60.
5. *Consideraciones sobre el problema indígena,* por Manuel Gamio. 1948. 138 pp. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
6. *Códice Osuna.* Edición con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de Luis Chávez Orozco. 380 pp. 1947. México: $ 32.00 — Otros Países: Dls. 4.00.
7. *Bibliografía morfológica humana de América del Sur,* por Juan Comas. 2 Tomos: I) 2,791 referencias y tres Índices analíticos; II) Atlas con 8 mapas sobre caracteres somáticos. 230 pp. 1948. México: $ 48.00 — Otros Países: Dls. 6.00.
8. *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano,* por Carlos H. Alba. Principales disposiciones legales de los Aztecas pre-colombinos y su comparación con las leyes actuales de México. 140 pp. 1949. México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 1.00.
9. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1534 a 1590.* Tomo I. Recopilado por L. Chávez Orozco. 394 pp. 1951. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
10. *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia,* por Gustavo Adolfo Otero. Interesante estudio folklórico de este grupo etnográfico del Altiplano. XX + 292 pp. y numerosas ilustraciones. 1951. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research,* by Laura Thompson. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
12. *Legislación Indigenista de Colombia.* Introducción crítica y Recopilación de Antonio García. 1952. 88 pp. México: $ 4.00 — Otros Países: Dls. 0.50.
13. *Ensayos sobre Indigenismo,* por Juan Comas. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.50.